ألان كومبس - مارك هولند

ترجمة : ثائر ديب

التــزامــن

العلم والأسطورة والألعبان



دراسة

عنـوان الكتـاب : التزامن: العلم والأسطورة والألعبان

العنـوان الأصلي للكتـاب: **Synchronicity**

Science, Myth, and the Trickster

Allan Combs & Mark Holland

Marlowe & Company, New York, 1996

تـأليـف : ألان كومبس ـ مارك هولند

تـرجمـة : ثائر ديب

النـاشـر : دار الفـرقـد

الطبعـة الثانية : 2008

التنفيذ والإشـراف : دار الفرقد

الإخـراج الفني : رغداء حلوم

تصميم الغلاف : اسماعيل سويلم

دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع

سـورية ـ دمشق

هـاتـف : 6660915 - 6618303 (00963-11)

ص . ب : 34312 فاكس: 6660915 (00963-11)

البـريـد الإلكترونـي : info@alfarqad.com

الموقع على شبكة الإنترنت : http://www.alfarqad.com

آلان كومبس   مارك هولند

التزامن

العلم والأسطورة والألعاب

ترجمة: ثائر ديب

دراسة فكرية

مقدمة الترجمة العربية

ما الذي يجمع نظرية بِلْ، وأنماط يونغ البدئية، وقطة شرودنغر، وهفوات فرويد؟ ما الذي يجري خلف تلك الضروب المتنوعة من ظواهر الإدراك الحسي الفائق، كما يجري خلف تلك الظواهر اليومية الطفيفة التي لا يبدو على السطح أن ثمّة رابطاً بينها فتفلت من انتباهنا في أغلب الأحيان؟ من هو الألعبان؟

يأخذنا هذا الكتاب في رحلة نرود فيها آفاق عالم التزامن الآسر، أوجهه المتعددة، ألوانه التي لا نهاية لها، ألغازه وأحاجيه التي هي ألغاز الحياة والكون وأحاجيهما. وكلما تعمّقت الرحلة بهتت تلك الثنائيات التي تحتل معظم مساحة عقلنا في عيشنا اليومي، وبدا أنّ اللغة الخطية المتعاقبة، كلمة وراء كلمة، تخدعنا إذ تعجز عن الإتيان بكلمة واحدة تُطَاوِلُ الليل والنهار، والنور والظلمة، والداخل والخارج، والعقل والمادة، والحياة والموت... وبدا أنّ العلم الحديث والأسطورة القديمة وجهان لباب واحد يطلّ على الواقع؛ باب الكليّة الأرفع.

وبصرف النظر عن أية مخالفة لرؤية هذا الكتاب أو منطقه، فإنه لمّا يلفت الانتباه في مثل هذه الكتب قدرتها على بناء المنظومة المتماسكة منطقياً، سواء وافقت منظومة المرء أم خالفتها. فقد يتساءل هذا الأخير إنْ كان فهم الكلية الذي يصدر عنه هذا الكتاب هو فهمها الأوحد الممكن. وقد يتساءل حول المنطق الجوهراني والسرمدي الذي يحكم ذلك الفهم. غير أن ذلك لا يُنقص من رهافة أخلاق هذا الكتاب، ولا من جماله، أو ذكائه، أو أهمية المعارف المتنوعة التي يتحف القارئ بها. وربما لا تكون القراءة سوية إن لم يجلب القارئ إلى كل ذلك شيئاً من رهافة أخلاقه هو، وجماله، وذكائه، ومعارفه المهمة، وقبل هذا وذاك روحه النقّادة.

ثائر ديب

ثمة ظاهرة، هي بَعْدُ أشدُّ غموضاً من التخاطر والمعرفة المسبقَّة، قد حيّرت الإنسان منذ فجر الأساطير؛ إنها ذلك الالتقاء الذي يبدو عارضاً في الظاهر بين اثنتين من السلاسل لا تربط السببية بينهما، في حادث متوافق هو أبعد ما يكون عن الاحتمال ومُحَمَّل بالدلالة في الوقت ذاته.

آرثر كوستلر

هرمس، يا مَنْ تَفُوق الآلهة جميعاً في إعزازك رفقة الإنسان...

الإلياذة

استهلال

في خريف ١٨٩٩ ، كان ونستون تشرشل مراسلاً خاصاً لجريدة الـ Morning Post ولم يكن قد تجاوز العشرين من عمره. وكانت مهمته إرسال التقارير عن حرب البوير في جنوب أفريقيا. وفي ١٤ تشرين الثاني من ذلك العام، هاجم البوير القطار المُصَفَّح الذي يتنقّل فيه. وخرجت العربات عن سكّتها، واستمر القتال العنيف أكثر من ساعتين. وتعرّض تشرشل لرمايات الأعداء القريبة أكثر من مرّة دون أن يصاب بأي أذى يُذكَر. غير أنّه وقع في الأسر مع عدد من الجنود البريطانيين على الرغم من الدور القيادي الذي لعبه في تنظيم انسحاب ناجح.

اقتيد تشرشل إلى سجن في مدينة بريتوريا. وسرعان ما شرع مع عدد من السجناء الآخرين في تنفيذ خطة للفرار. لكن الآخرين تراجعوا في اللحظات الأخيرة وتركوا تشرشل يواصل وحيداً. وبعد أن تدلّى على جدار السور في منتصف الليل، سار قُدُماً عبر الحديقة، والبوابة الخارجية، وقرب الحرّاس، خارجاً من المنطقة كلها. ومن بين ألفين من السجناء في بريتوريا، كان تشرشل هو الوحيد الذي استطاع أن يلوذ بالفرار. غير أن وضعه راح يدنو من حافة اليأس بعد أيام من هروبه، حيث الإنهاك، والجوع، وغياب أية فكرة واضحة عن الموقع الذي هو فيه، ذلك أن بريتوريا كانت تقع على بعد ثلاثمئة ميل من الحدود البريطانية. وفي ليلة قرر تشرشل أن يدنو من أضواء كانت تلمع من بعيد لكي يجرّب حظه. وكانت تلك أضواء بلدة قائمة قرب منجم. وحين قرع واحداً من الأبواب لم يلبث أن وجد نفسه أمام جون هوارد، المتعاطف الإنجليزي الوحيد على مسافة عشرين ميلاً. وتمكّن هوارد من تهريب تشرشل خارج منطقة الأعداء ليصل إلى بلاده كما يصل الأبطال[1].

بعد نحو أربعين سنة على ذلك، قُدّر لتشرشل أن يصبح خصماً لدوداً لهتلر، وكان هذا الأخير أيضاً قد جرّب الحرب مثله. فقد خدم هتلر في مشاة ألمانيا خلال الحرب العالمية الأولى.

وكان يعمل ساعياً يحمل الرسائل على طول خطوط القتال. وغالباً ما كان يؤدّي هذه المهمة الخطيرة أثناء المعارك العنيفة ويُفلِح في إتمامها. وذات مرّة لم يكد يخطو خارج مركز قيادته حتى قُصِفَ هذا المركز بقذائف المدفعية الإنجليزية التي أودت بحياة ثلاثة أشخاص وجرحت القائد جرحاً بليغاً. ومرة بعد مرة كان هتلر يقف على شفا حفرة من الموت لينجو بعد ذلك دون أن يلحق به أي أذى. وهي مقدرة سوف تلازمه طوال حياته. وقد كتب لاحقاً إلى واحد من المراسلين الصحفيين عن أحد الحوادث التي جرت له خلال تجربته القتالية: "أربع مراتٍ تقدّمنا ثم اضطررنا للتراجع. ومن بين أفراد دُفْعَتي جميعاً لم يبق سوى واحد وأنا. وأخيراً سقط هو أيضاً. أما أنا فقد مزّقت طلقة كمّ سترتي الأيمن، لكني نجوت بمعجزة وبقيت حياً وسالماً"(٢).

لقد بدا كأن القدر يظلّل بدرعه كلاً من تشرشل وهتلر ويحميهما كيما يلعبا لاحقاً دوريهما في التاريخ. أما أداة القدر في إنفاذ مشيئته فكانت عمل المصادفة والتوافق(*). إذ يبدو كما لو أن ضرباً من التوافق السعيد هو الذي ساق تشرشل إلى يديّ متعاطف إنجليزي، كما بدا أن الرصاص وقذائف المدفعية تتساقط في كل مكان دون أن تصيب هتلر. ولعل حياتيهما لا تختلفان في الجواهر عن حيواتنا. فنحن أيضاً نختبر تدخلات التوافق العارضة الدرامية، التي تولّد إحساساً ملموساً ومباشراً بأنّ ثمة شيئاً يتخطّى المصادفة العمياء يفعل فعله من وراء الكواليس.

غير أننا غالباً ما نشعر بهذه القوة التي تعمل وراء الكواليس من خلال أصغر التوافقات لا من خلال المصادفات الدرامية التي تُعاودنا من حين إلى آخر. فهذه القوة تفرض ذاتها في أشدّ الحوادث عشوائية فَتَسِمُها بميسم ذكاءٍ غريب لا يمكن لنا إلا أن نصفه بأنه

(*) — التوافق، conincidence، مصطلح سيتردد كثيراً في هذا الكتاب. وهو يشير بصورة عامة إلى الاتفاق الدقيق الذي يكاد يبلغ درجة التساوق الكامل، كما يشير بصورة خاصة إلى تلاقي سلسلتين مستقلتين تماماً من الحوادث، أو أكثر من سلسلتين، في النتيجة ذاتها؛ وكذلك إلى اقتران أو اتفاق غير متوقّع في الزمان، أو المكان، أو كليهما، يعتري سلسلتين من الحوادث مستقلتين من حيث مسبّباتهما، أو أكثر من سلسلتين. (تنبغي الإشارة إلى أنّ كل الهوامش في أسفل الصفحات من وضع المترجم).

ذكاء هادف. ومن الأمثلة على ذلك أن تستيقظ ذات صباح وأنت تفكّر بشخصٍ لم تره منذ سنين فلا تلبث أن تلتقيه في مصعد في اليوم ذاته. أو أن تنطلق إلى المكتبة لكي تبحث عن كتب في البيوت البلاستيكية وفي الأجبان فتجد في مخزنٍ في طريقك مجلة تضم مقالاتٍ عن الموضوعين كليهما.

وقد نتصوّر أن مثل هذه التوافقات ليست سوى نتاج لعمليات الخلط والتوزيع(*) التي لا نهاية لها والتي تطاول حوادث الحياة اليومية العشوائية، غير أن تكرر حدوثها يكذّب مثل هذا التأويل. ففي بعض الأحيان نختبر سلسلةً من التوافقات الدرامية إلى حدٍّ بعيد بحيث تُظْهِرُ مثل هذا التفسير ضرباً من السخف المحض. ومن الأمثلة على ذلك قصة تُروى عن شخصٍ يُدعى ديشان كان صبياً صغيراً في أورليان، في فرنسا، حين قدّم له ضيف كان يزور عائلته قطعةً من حلوى الخوخ، وكان اسم هذا الضيف السيد فورغيبو. وبعد ذلك بسنوات، كان ديشان، الذي أصبح شاباً، في أحد مطاعم باريس وطلب حلوى الخوخ لكنها كانت قد نفدت تماماً. وأشار النادل بينه وبين ديشان إلى صاحب المطعم محمّلاً إياه مسؤولية نفاد حلوى الخوخ ولم يكن صاحب المطعم هذا سوى فورغيبو. وبعد سنوات، وفي حفلة عشاء قُدّمت فيها حلوى الخوخ أيضاً، راح ديشان يروي ما سلف له من حادث مع فورغيبو. وحين انتهى من حكايته، وكان لا يزال يأكل حلواه، خطر له أن ما ينقص الموقف هو فورغيبو. وسرعان ما فتح الباب ليجد فورغيبو واقفاً به، وكان قد أمسى عجوزاً أضاع العنوان ودخل إلى المكان خطأً[٢].

وأكثر التوافقات المحمّلة بالمعنى شيوعاً هي تلك التوافقات التي تبدو عشوائية في الظاهر في حين أنها حوادث هادفة تكلّمنا مباشرة وتفضي إلينا بمعنى شخصيّ. ومن هذا ما أورده الطبيب النفساني كارل يونغ عن خنفساء بلغت نافذة مكتبه بينما كانت إحدى مريضاته تقصّ حلماً ظهرت فيه هذه الحشرة ذاتها. كان حلمها هذا يدور حول الخنفساء الذهبية المصرية:

> *بينما كانت تسرد هذا الحلم على مسامعي كنت جالساً وقد أدرت ظهري إلى النافذة الموصدة. وفجأت سمعت صوتاً*

(*) — الصورة هنا من خلط وتوزيع أوراق اللعب.

ورائي، صوت نَقْرٍ خفيف. وحين التفتُّ رأيت حشرة طائرة تلطم زجاج النافذة من الخارج. ففتحت النافذة وأمسكت بهذا المخلوق وهو يطير إلى الغرفة. كانت خنفساء شديدة الشبه بالخنفساء الذهبية مما نجده في مناطقنا(٤).

وهذه الخنفساء هي رمز للانبعاث في الأساطير المصرية. وقد كان ظهورها في الحلم علامة على تطور حاسم في علاج تلك المرأة، حيث يشير يونغ إلى أن معالجتها ظلّت بالغة الصعوبة حتى ذلك الحين، وذلك لتشبّثها بتصور جامد للواقع بعنادٍ بلغ درجة من الشدة أخفق في التعامل معها طبيبان نفسانيان قبل يونغ الذي قال: "من الواضح أن الأمر كان بحاجة إلى شيء بعيد تماماً عن العقلانية مما يتجاوز قدرتي على إحداثه"(٥). ولقد أنجز الحلم قسطاً من هذا العمل، غير أن الحشرة الحقيقية التي أتت طائرةً عبر النافذة هي التي هزّت البنية الصلبة التي اتسم بها تصوّر الواقع لدى هذه المريضة.

لقد أطلق يونغ اسم ***التزامن*** على مثل هذه التوافقات المحمّلة بالمعنى. وقاده استقصاؤه للتوافقات التي طرأت في حياته وحياة غيره إلى ربط هذه التوافقات بسيروراتٍ نفسانية لا واعية. غير أنه لم يكتفِ بالجانب النفساني للتزامن بل عمل مع صديقه فولفغانغ باولي، عالم فيزياء الكمّ العظيم وصاحب مبدأ الإقصاء، على تطوير فكرة مفادها أن من الضروري إعادة كتابة قوانين الفيزياء ذاتها على نحو يمكّنها من الاشتمال على تفسيراتٍ ***لاسببية*** لعالم الحوادث الفيزيائية علاوةً على تفسيراته السببية.

وكتابنا هذا هو سَبْرٌ للتزامن واستشكاف له. فحين نأخذ التزامن على محمل الجد ونتفحص مكنوناته، كما فعل يونغ، سنجد أننا نُقَاد، مثله، إلى تفحّص طبيعة الإنسان، وطبيعة الكون الماديّ، والعلاقة بينهما، تفحّصاً عميقاً. فالتوافقات الشبيهة بتوافق الخنفساء الذهبية تقيم صلة مباشرة بين عالم المعنى الإنساني الذهني وعالم الواقع الماديّ الذي تحكمه قوانين البيولوجيا والفيزياء. غير أنّ خطوة نخطوها باتجاه فهم التزامن تقتضي منا أن نراجع آراءنا العقلية التقليدية وكذلك فهمنا للطبيعة ذاتها.

آلان كومبس – مارك هولند

تصدير الطبعة الثانية

ثمة قناعتان أؤمن بهما إيماناً مطلقاً بشأن عالمنا الذي نعيش فيه. الأولى هي أنّ لا استقلال لأي شيء مما يحدث فيه عن جميع الأشياء الأخرى؛ والثانية هي أنّ لا شيء مما يحدث يكون عشوائياً تماماً أو نهباً للمصادفة. وتشكّل هاتان القناعتان جزءاً من تبصّرٍ واحد مفاده ما يلي: إذا كانت كل حادثة مرتبطة على نحو ما مع جميع الحوادث الأخرى فلابد أن يؤثّر كل شيء بطريقةٍ ما على جميع الأشياء الأخرى، فلا يحدث أي شيء بطريقة عشوائية صرفة. ولا يعني ذلك، بالطبع، أن كل شيء مما يحدث يكون مُحَدَّداً أو مُحَتَّماً تماماً من قِبَل كل ما يحدث في مكانٍ آخر أو حدث من قبل، بل يعني أن لا وجود للتوافق المحض. فحين يحدث شيء ما فإنه يحدث في علاقةٍ مع أشياء أخرى تحدث، أو حدثت، في ذلك النطاق من المكان والزمان، مهما تكن تلك العلاقة دقيقة أو واهية.

ولاشكّ في أننا ينبغي أن نميز بين درجات من التعالق أو الصلة. فعلى الرغم من أن كلّ الأشياء مترابطة في هذا الكون، إلا أن درجات ترابطها تتفاوت فيما بينها؛ ذلك أن الشبيه أشد ارتباطاً بالشبيه منه بالمغاير. وإذا ما بدت هذه الأطروحة ميتافيزيقية وَجَبَ أن نعلم أن فيزياء الكمّ، وهي "الأصعب" بين جميع العلوم، قد برهنت على صحّتها. فالفوتون أو الالكترون يرتبط بفوتون أو الكترون آخر على مسافات محددة أو متناهية، شريطة أن يكون الجسيمان ناشئين في الحالة الكمومية ذاتها. ولقد سبق للثلاثي الشهير أينشتاين – بودولسكي – روزن (EPR) أن اعتقدوا أن تجربتهم، واختبارها التجريبي الأحدث عهداً الذي قام به ألان أسبيه، قد أوضحت أن جسيمين ينبعثان كتوأمين حقيقيين متطابقين يبقيان مرتبطين واحدهما بالآخر ولو فصلت بينهما مسافات كبيرة. فالتابع الموجيّ لأحد الجسيمين ينهار وينتهي إلى الصفر عندما نجري قياساً على الجسيم الآخر. ويروي ألان كومبس ومارك هولند كل هذا في الفصل الذي يتناول

الفيزياء والتزامن في هذا الكتاب. ولقد تبيّن أيضاً أن التوأم البشري الحقيقي يبقى مرتبطاً واحدهما بالآخر. فثمة آلاف من الحالات التي أوضحت أن أحدهما غالباً ما يمكنه أن يشعر بألم الآخر، وأن يشعر بصدمةٍ تحلّ به أو بها.

والتوائم، سواء كانت الكترونية أم بشرية، ليست سوى نوعين من الشبيه الذي يرتبط *بالشبيه* في العالم المعروف؛ وهناك أنواع كثيرة غيرهما. ولعل المكتشفات الأقلّ إثارة للخلاف والمتعلقة بالترابطات بين البشر هي تلك التي تبيّن أن موجات تخطيط الدماغ الكهربائي (EEG) لدى الأشخاص القريبين انفعالياً واحدهم من الآخر تكون متزامنة على نحوٍ متزايد في حالة التأمل العميق حتى حين لا يكون هنالك تماسّ حسيّ بينهم.

ونأتي الآن إلى ملاحظاتٍ هي ضَرْبٌ من التقديم لموضوع هذا الكتاب: التزامن هو ظاهرة تَرَابطٍ في التجربة البشرية، وهو واحد من أبرز مكتشفات علم النفس اليونغي. ولقد ابتُليَ التزامن باعتراض الشكوكيين الذين رأوا أنّ الحوادث التزامنية "ليست سوى" توافقات محضة (وإن كانت غريبةً ولافتةً في الغالب). ولقد شكّلت هذه الـ "ليست سوى" معقل النظرة الاختزالية للواقع، تلك النظرة التي ترى أن العضويات "ليست سوى" ذرّاتٍ وجزيئات وأن المجتمعات والثقافات "ليست سوى" أفراد من البشر ذوي أجهزة عقلية خاصة. ومن حسن الحظّ أن الاختزالية قد ثبت خطؤها في الفيزياء الحديثة، حيث تبيّن أن خصائص الذرّات العادية ذاتها لا يمكن اختزالها إلى خصائص أجزائها ليس غير. فللذرّات خصائصها الطارئة وتفاعلاتها الطارئة، سواء بين مكوناتها أو بين هذه المكوّنات وما يحيط بها. (مثالٌ على ذلك أن مبدأ الإقصاء الذي جاء به باولي لا ينطبق على الالكترونيات الفردية، ولا على مجموعات من الالكترونات ما لم تكن مرتبطة بنوى ذرّية؛ والتكافؤ الكيماوي ليس خاصيّة للالكترونيات والنوّيات(*) بل للذرّة كلها التي تتألف منهما معاً). وينطبق عدم قابلية

(*) — من المعروف أن البروتونات والنترونات هي أهم مكوّنات نواة الذرّة. وهذان الجسيمان لهما عدد من الخواص المشتركة ويعدان أحياناً حالتين مشحونتين مختلفتين لجسيم يدعى النويّة أو النيكلون (nucleon). وهكذا يكون للنوية حالة مشحونة هي البروتون وحالة معتدلة (أي شحنتها صفر) هي النترون. وباختصار فإن النوية هي بروتون أو نترون وبخاصة في نواة الذرة.

الاختزال هذا بالقوة ذاتها على ميدان البيولوجيا. (ومثال ذلك أن ما يميّز عضوية كاملة من تنسيقٍ للتفاعلات الكيميائية الحيوية وتحكّم بها لا نجد له أثراً ضمن الخلايا والجزيئات الفردية التي تؤلّف هذه العضوية). بل إن هذا المفهوم ينطبق بقوة أكبر على الكائن البشري الكامل، حيث العمليات التي تولّد الوعي هي خاصية جَمْعية للشبكات العصبية المعقدة التي تشكّل الدماغ، ولا يمكن أن نعتبرها خصائص للعصبونات الفردية ضمن تلك الشبكات.

وإذا ما كان واضحاً أن الـ "ليس سوى" هو ضرب من الافتراض البائد فيما يتعلّق بالكليّات المُنَظّمة الموجودة في الطبيعة، فإن ذلك أقل وضوحاً بكثير فيما يختصّ بالحوادث التزامنية. غير أن الافتراض الأساسي هو ذاته في الحالتين. ذلك أن الافتراض المبدئي في كلتيهما، والذي لا يصرح به في الغالب، هو أن ما لا نستطيع أن ندركه بعيوننا أو نسجّله بأدواتنا هو شك وتساؤل، بل هو غير موجود. وهكذا ننسى أن عيوننا، حتى حين نستعين بوسائل قياس فيزيائية، لا تستجيب إلا لجزء صغير من الطيف الكهرومغناطيسي، وأن ما نعرفه عن المجالات والقوى الكونية الأخرى، جاذبية ونووية، هو في قسمه الأعظم معرفة غير مباشرة إلى حد بعيد. والحق أن القسم الأعظم مما يعدّه العلم واقعاً مادياً لا يزال إلى الآن غير قابل للرصد والملاحظة من خلال قواعد تُبنى على نحوٍ رصين وتُختَبر على نحوٍ متكرر. ولكي نفهم الواقع لابدّ للروابط بين الكيانات غير القابلة للملاحظة المطروحة نظرياً وبين الكيانات التي يمكن ملاحظتها ولو جزئياً، لابدّ لها من أن تكون متّسقة داخلياً ومنسجمة مع مجموعة الافتراضات الأساسية السائدة المتعلقة بنطاق معين من نطاقات العالم التجريبي أو بوجه من أوجهه. وهذا مبدأ يمكن لنا أن نطبّقه على التزامن، حيث يبدو أن السيرورات التي تولّد الظواهر التزامنية هي سيرورات غير قابلة للرصد والملاحظة. والسؤال إذاً هل هذه السيرورات موجودة وواقعية؟

من المؤكد أن قسماً من التوافقات الغريبة التي تحدث لمعظمنا ليس له خلفية في الواقع غير أن قسماً آخر من هذه التوافقات قد يكون له مثل هذه الخلفية. فالتزامنات الواقعية هي تلك التزامنات التي تفترض مسبقاً وجود صلة أو رابطة فعلية بين حوادث تبدو منفصلة لا رابط بينها. فإذا ما استطعنا أن نبيّن أن بعض الحوادث، إن لم يكن كل الحوادث، التي تظهر بمظهر التزامنات لها روابطها الموجودة في العالم الواقعي، فإن موقفنا من التزامن سيتغير برمّته. فعندها ستنتقل هذه الظاهرة إلى ميدان العلم بدلاً من بقائها شيئاً نفسانياً

غريباً ومثيراً للفضول. وثمّة تطورات جديدة في فهمنا للعالم التجريبي تُنْذر بمثل هذا التحول. غير أننا قبل أن نستعرض هذه التطورات لابد أن نلقي نظرةً على المحاولات النفسانية في فهم هذه الظاهرة.

لقد رأى كارل يونغ، كما يبيّن كومبس وهولند في دراستهما الأخّاذة هذه، أن التوافقات المحمَّلة بالمعنى تحمل للشخص الذي يجرّبها ويعيشها ما يتعدّى المعنى الشخصي. وتوقّع أن يكون للتزامنات أساس في العالم الموضوعي تشير إليه التجربة الذاتية، ولم يتردد في التعبير عن هذا التوقّع. أما المصطلح الذي استخدمه لكي يصف هذا الوجه من أوجه الواقع فهو unus mundi أو *العالم الواحد*، الذي يشكّل الأرضية الواحدة المشتركة التي تجمع بين ميادين من التجربة متباينة تباين فيزياء الكمّ وعلم النفس التحليلي. يقول يونغ:

> *إن الخلفية المشتركة التي تجمع بين الفيزياء المجهرية (الميكروفيزياء) وعلم نفس الأعماق هي خلفية فيزيائية بقدر ما هي نفسية ولذلك فإنها ليست أيّاً منهما، بل شيئاً ثالثاً، قوة باطنية حيادية لا يقيض لنا أن نقبض عليها إلا بالتلميح والإلماع إذْ هي متعالية في جوهرها ... وهذه الخلفية النفسية الفيزيائية المتعالية تقابل "عالماً كامناً" بقدر ما تكون جميع تلك الشروط التي تحدّد شكل الظواهر التجريبية متضمَّنةً فيها*[1].

وتقوم صلتنا مع أرضية الواقع الحيادية هذه، التي وصفها يونغ بأنها شبه نفسية(*) أيضاً لأنها نفسية وفيزيائية على السواء، عبر العقل اللاواعي وفيه. فاللاوعي هو المكان الذي تبرز فيه عناصر التزامن؛ فهناك تظهر الأنماط البدئية(**) التي تتخلّل كلاً من اللاوعي الفردي والجمعيّ.

(*) — يقول يونغ: "الطبيعة الحقيقية للنموذج البدئي غير قابلة للصيرورة في الشعور بسبب من تعاليها — ولذلك أصفها بالقول إنها شبه — نفسية psychoid" (نقلاً عن ك. غ. يونغ، علم النفس التحليلي، ترجمة وتقديم نهاد خياطة، الطبعة الثانية ١٩٩٧، دار الحوار — اللاذقية).

(**) — يحوي اللاوعي الجمعي، بحسب يونغ، تراثاً من الإمكانيات الموروثة من قبل الفكر والخيال البشريين. وهذا التراث هو نتاج خبرات السلف بعيد وصدى لحوادث عالم ما قبل التاريخ الذي زادته القرون المتعاقبة تميّزاً وتعديلاً، وتحوي هذه الصور الأولية أقدم الأفكار المتأصّلة في الجنس البشري عموماً، وهي أساليب للتفكير والسلوك والعادات أطلق عليها يونغ اسم الأنماط البدئية archetypes، التي لا تحمل المُثل الخيّرة وحدها وإنما تحمل مادة الحياة جميعها، بجانبها النيّر والمظلم على حدّ سواء.

لقد كان يونغ واضحاً ودقيقاً بشأن طبيعة التزامن الأساسية. فالتزامنات مرتبطة بظهور الأنماط البدئية عبر توسّط اللاوعي الجمعي. وهذه الأنماط البدئية التي تظهر لا تكون مرتبطة واحدها بالآخر برابطةٍ سببية؛ فارتباطاتها متعالية، أبعد من نطاق المكان والزمان. غير أن الظواهر النمطية البدئية ذاتها هي ظواهر واقعية. وحين ندركها بهيئة حادثٍ تزامني لا نمارس قدرةً إدراكية فائقةً بل نسجّل حادثةً واقعية تحدث في داخل نفسنا. ولقد كتب يونغ في رسالة يعود تاريخها إلى شباط ١٩٦٦، ولم تُتَرْجَم إلى الآن: "إنني أؤكد على واقع الحادث وليس على إدراكه. وهو تصوّر يتماشى مع الفرضية التي تقول بوجود روابط لا سببية، أي أنه يتماشى مع تحديد للكينونة لا مكاني ولا زماني"[٢]. وهو يستخدم الكينونة (Sein) هنا ليشير إلى الوجه الجمعيّ من أوجه الوعي: النفس. وقد لاحظ يونغ في غير مكان أنَّ:

> *من الممكن عد النفس قوّة غير ممتدّة، لا جسماً يتحرك في الزمن.. ولعلّ دماغنا هو مكان التحوّل، حيث تتآلف توترات النفس أو شِدّاتها التي تكاد أن تكون لا نهائية في تردداتٍ وسعاتٍ يمكن إدراكها. أما النفس، ذاتها، فلا أبعاد لها مطلقاً في المكان أو في الزمان[٣].*

فالنفس بوصفها اللاوعي الجمعيّ غير الممتدّ هي واقع متعالٍ، أبعد من نطاق المكان والزمان، ولذلك أبعد من نطاق السببية التي تسري على الحوادث في المكان والزمان. وهذا هو واقع العالم الواحد، الحيادي حيال كل من الواقع الفيزيائي والنفسي ويقف خلف كل منهما بالتساوي. والحقّ أن التطورات الجارية في العلم المعاصر، وخاصة في مجال فيزياء الكمّ وبيوفيزياء العضوية، تعمّق هذه التبصّرات وإنْ كانت تعدّلها من بعض النواحي.

ومن الأمثلة على المكتشفات وثيقة الصلة بهذا ثمّة مثال يُعنى بتأثير المجالات الكهرومغناطيسية والمجالات الكمومية (وهي أكثر تعقيداً) على العضويات الحيّة. فقد تبيّن أن حساسية الحالة الحيّة تتسع كثيراً تحت العتبة الحرارية التي للتفاعلات الكيميائية، ويمكن حتى للمجالات الكهرومغناطيسية ذات التردد بالغ الانخفاض أن تُحْدِث تأثيراتها، بل إن بعض المجالات تبقى فعّالة حتى عند شدّاتٍ قريبة من الصفر[٤]. ومثل هذه المجالات ربما

كانت تفعل فعلها بالعضويات ليس بفضل قوتها وحسب، وإنما من خلال غناها بالمعلومات التي تشتمل عليها أيضاً[٥].

ولمّا كانت العضوية البشرية مطوَّقة على الدوام ضمن مجال كهرومغناطيسي يكتنفها بمكوّناته الكمومية المعقدة، ولما كان هذا المجال محمَّلاً بتشكيلة واسعة من النماذج ذات الأهمية المعلوماتية النوعية، فإن من الممكن أن تتاح للدماغ قنوات إضافية لتمرير المعلومات. والحق أن الأدمغة البشرية ليست أنظمةً معزولةً مُحْتَبَسَة في الجماجم لا قدرة لها على إقامة الاتصال إلا عبر إشارات تحوّلها الحواس الخمس خارجية التنبيه. ومن المحتمل أن يكون هناك تشكيلة واسعة من المعلومات التي تصل الدماغ على الدوام دونما توقف، حتى حين يعمل الإدراك الواعي على تصفية قسطها الأوفر.

تعمل المجالات الكهرومغناطيسية المُكْتَنِفة على تشفير تشكيلة واسعة من السيرورات القائمة في العالم خارج الدماغ. ويمكن تشبيه هذه المجالات المشفّرة ببحرٍ تولّد فيه كل حصاةٍ مقذوفة إليه دائرة أو مويجة تنتشر على سطحه، متفاعلة مع الموجات والدوائر الأخرى ومُحدثة نماذج معقدة من التداخل. كما تشبه مثل هذه المجالات رفيعة البناء هولوغرامات[*] الأدمغة المقتصرة عملياً على مقاربة أنواع معينة من النماذج هي تلك التي تتماشى مع النماذج التي تولّدها وظائفها العصبية الخاصة. ويمكن هنا أن نطبّق قواعد الترجمة ثنائية الاتجاه التي اكتشفها فورييه وأعاد تدقيقها غابور، حيث التحولات العكسية (من المجالات إلى الدماغ) وهي مقلوب التحويلات المباشرة (من الدماغ إلى المجالات). وهذا يعني أنَّ ما نستخرجه من المجالات مقتصر أساساً على ما نضعه فيها (نحن وآخرون مثلنا).

تتشكّل النماذج التي تحملها المجالات الكهرومغناطيسية والكمومية في المحيط الحيويّ مجالاً معلوماتياً دقيقاً وحاذقاً أطلقتُ عليه اسم المجال Psi، وهو المجال الذي نتصل

(*) — الهولوغرام hologram صورة كاملة للشيء ذات ثلاثة أبعاد (مجسَّمة أو كليّـة) ناشئة عن استخدام تداخل حزمتي أشعة ليزر وانعراجهما. وعند تفتت الهولوغرام إلى أجزاء يمكن لكل واحد من هذه الأخيرة أن يعكس الكل من جديد، وترتبط الهولوغرافيا بالفيزيائي الإنجليزي غابور الذي تطرق إليها عام ١٩٤٧ لكن أفكاره لم تصبح ممكنة التحقق حتى عام ١٩٦٠ مع اكتشاف الليزر.

عبره مع آخرين من نوعنا، سواء كنّا نعي ذلك أم لا[٦]. وهذه المجالات، المشروحة بتفصيلٍ أوسع في الملحق III من هذا الكتاب، تعمل مثل اللاوعي الجمعيّ عند يونغ، مع اختلاف واحد يتمثل في أنها تنقل لنا بشكل سهل المنال لا الأنماط البدئية الأساسية وحسب وإنما أيضاً كل ما هو نتاج للأدمغة البشرية. وقدرة هذه المجالات على تشفير المعلومات هي قدرة مذهلة، وهو أمر لم يكن معروفاً أيام يونغ. فلو كان يعلم أنَّ ناقلاً أو وسطاً بحجم كوب من السكر، مثلاً، يمكنه أن يشفّر كل ما تضمّه ***مكتبة الكونغرس*** في الولايات المتحدة من معلومات، لكان من المرجّح أن يعمل على توسيع رؤيته المتعلقة بذخيرة المعلومات التي يشتمل عليها اللاوعي الجمعي.

حين يبرز تصوّر أو صورة إلى السطح في وعينا ولا يبدو مرتبطاً على نحو سببيّ مع غيره من التصورات أو الحوادث، فإن من المحتمل أن يكون منقولاً عبر المجالات الكهرومغناطيسية والمجالات الكمومية الغنية بالمعلومات. وينبغي أن يكون ممكناً، بواسطة الأدوات التي تتوافر الآن لاختبار التأثيرات المجالية، أن نتفحّص متى يستجيب دماغنا لمعلوماتٍ مجاليةٍ مُشفّرة متولّدة في أدمغةٍ تجري فيها سيرورات عصبية مماثلة وتقع على مسافات متناهية. كما ينبغي أن يكون ممكناً أيضاً أن نرى متى يستجيب دماغنا لمعلوماتٍ متولّدة في أدمغةٍ مُشاكلة(*) عبر أزمنة متناهية، وذلك إذا ما كانت المجالات تختزن المعلومات دون أن يعتريها الوهن خلال أجلٍ قصير. إن الروابط التي تخلقها المجالات الكهرومغناطيسية والكمومية بين الحوادث هي روابط واقعية، لا خارجة عن منطق السببية ولا متعالية. فهي سببية بالمعنى ذاته تكون فيه مُرْسلات مكالمةٍ عبر الهاتف الخليوي سببية؛ حيث تؤثر على كل من المُرسل والمُستقبل على الرغم من أنها تنتقل عبر الحقل الطيفي للمجال الكهرومغناطيسي. كما أن هذه الروابط محايثة للعالم المادي بالقدر الذي تشكل فيه المجالات الحاملة لها جزءاً من هذا العالم.

(*) isomorphic — والمُشَاكِل isomrph كائن حي مماثل لآخر رغم الاختلاف في الأسلاف، أو مادة مماثلة لأخرى في بنيتها البللورية على الرغم من الاختلاف في التكوين الكيميائي.

فإذا ما كانت هذه الفرضيات، التي سبق لي أن عرضتها بإسهاب في غير مكان، موافقة للواقع، فإن بعض التوقعات المحمَّلة بالمعنى على نحو رمزي أو ذاتي، إن لم يكن كلها، ستجد لها أساساً في الواقع المادي[٧]. ويقدّم كومبس وهولند في هذا الكتاب عدداً من الأمثلة الآسرة، وليس لتصديري هذا أن يكون كاملاً ما لم يُضِفْ مثالاً آخر إلى مجموعتهما.

قبل بضعة أسابيع من كتابة هذا التصدير أفقتُ في منتصف الليل وشعورٌ يراودني بأن علي أن أتصل بمدير التحرير الماليزي لمجلة World Futures، المجلة الفصلية التي أشرف على تحريرها. غير أنني أدركت بعد بضع دقائق أن نِكي تشونغ، المحرر المعني، لا يتأخر عليَّ عادة بالمعلومات المتعلقة بخطة العدد القادم، ولذا فلا داعي للقلق. لكن القلق لم يبارحني. وبعد بضع دقائق أشعلت النور ودوّنت ملاحظة تقول: "لا تَنْسَ أن ترسل فاكساً إلى نِكي تشونغ بشأن خطة WF". ونظرت إلى الساعة؛ كانت ٣:٣٥ ليلاً. وفي الصباح التالي لم أنس هذه الملاحظة التي تركتها ليلاً على الطاولة. ومع أنني لم أجد مبرراً كافياً لإرسال الفاكس فقد أخذت الملاحظة ومضيت إلى مكتبي. وهناك وجدت فاكساً قد وصلني. كان من نِكي تشونغ، وفيه الخطة. ونظرت إلى توقيت إرساله من ماليزيا، كان ٩:٣٠ ليلاً؛ أي ٣:٣٠ تماماً بتوقيت إيطاليا حيث كنت.

مجرد توافق؟

ربما.

وبعد ...

إرفن لاشلو

حزيران، ١٩٩٥ — بيزا، إيطاليا

مدخل
العلم، والأسطورة، والطبيعة

يُحكى أن فيثاغوراس كان قادراً على قراءة معنى مويجات المياه إذ تحركها الريح. ومن المؤكد أن فيثاغوراس كان يؤمن بأن حوادث الطبيعة التي تبدو عشوائية في الظاهر تشكّل نسيجاً واحداً مشتركاً مع حوادث الحيوات البشرية. ومثل هذا الإيمان الذي يبدو غريباً بالنسبة لنا لم يكن كذلك في العالم القديم. فالصيني، مثلاً، كان يقرأ إجاباتٍ عن الأسئلة المنقوشة فوق قطع صقيلة من العظم أو فوق قوقعة سلحفاة بتفحّصه ما يرتسم على هذه الأشياء من فلوع وصدوع عشوائية حين تُلقى في النار. والحقّ، أن تصوّر الكون بوصفه مُشَكلاً من نسيج واحد مشترك يضمّ معاً عالم الطبيعة وعالم الإنسان وترتبط فيه معاً كل الحوادث، مهما تكن ضئيلة الشأن، وبصورٍ متنوعة، هو تصوّر ظلّ قائماً حتى مطالع العلم الحديث.

وعلى سبيل المثال، فقد كتب هيبوقراط في الزمان القديم: "ثمّة جريان واحد مشترك، نَفَسٌ واحد مشترك، والأشياء جميعها في تعاطف... المبدأ العظيم يطاول أبعد الأجزاء، ومن أبعد الأجزاء يعود إلى المبدأ العظيم، إلى الطبيعة الواحدة، كينونة وعدماً"[٦]. وفي العصور الوسطى، آمن البشر بخليقةٍ يلعب الله دوراً في جميع أشيائها، مهما تكن صغيرة. فكل الحوادث تمسّها يد العناية الإلهية الهادفة وتضفي عليها التآلف والتناسق. وفي أواخر العالم القروسطي كان يُعتقد أن مستويات الكون المتعددة، حيث الأرض من تحت، والقباب السماوية من فوق، والنفس البشرية، هي مستويات مرتبطة معاً عن طريق ضروب ***التعاطف*** المتبادل. ولقد كان للكون عند أهل العالمين القديم والقروسطي صفات الرحم. فهو يكتنف المرء تماماً، ويؤازره ويدفعه قُدُماً في دروب الحياة على نحوٍ ينطوي على معنى على الأقل، وإنْ لم يكن معنى مريحاً على الدوام. غير أن هذه الرؤى تهاوت وأزيحت في القرن السابع عشر. والقوة التي أزاحتها هي مطرقة العلم ذي النزعة الميكانيكية، تلك المطرقة القاسية التي لا تلين.

قام العالم الميكانيكي على اعتقاد بأن الكون مؤلّف من أشياء صلبة صغيرة لا تقبل القسمة، هي الذرات، تسبح في فراغ مطلقٍ وتتفاعل فيه. ومع أن ديموقريطس كان قد عبّر عن وجهة نظر مماثلة قبل قرون، حين أعلن أن "لا وجود لشيء سوى الذرّات والفراغ"، إلا أن تصوّره هذا لم يؤخذ على محمل الجد وعلى نطاق واسع إلى أن تبنّاه فلاسفة القرن السابع عشر وعلماؤه، كفرانسيس بيكون، وتوماس هوبز، ويوهانز كيبلر، وغاليليو غاليله، ورينيه ديكارت، وإسحق نيوتن، وغيرهم، واتخذوه أساساً للعلوم الفيزيائية الجديدة والمتنامية في أيامهم. كان قرن هؤلاء العلماء، مثل قرننا نحن، قرناً من السخط على القناعات التقليدية. وراح المثقفون، خاصة أولئك الذين وقفوا في صف العلوم الجديدة، يسعون بصورة محمومة لخلع سترة المساجين التي ألبستهم إياها العقائد الدينية الجامدة المتحدرة من العصور الوسطى عبر الكنيسة.

أزاحت رؤية العالم الميكانيكية الجديدة بقوة تلك الرؤية السابقة المريحة التي رأت روابط ذات معنى بين حوادث تبدو متباعدة لا جامع يجمعها. وصار من المستحيل على التوافقات التي لا تتشارك في أية قوة سببية واضحة أن تقيم علاقات ذات معنى واحدها مع الآخر. فما يُدعى بالحوادث التزامنية لا يمكن أن يقوم بينها إلا ما يشبه تلك العلاقة التي تقوم بين أوراق اللعب التي يحدث بعد أن تُخلط جيداً أن تعود إحداها إلى جانب الأخرى أو أن تظهر لدى اللاعب نفسه الذي كانت معه من قبل. ولقد عبّر هذا التحوّل -- من رؤيةٍ للعالم روحانية إلى رؤيةٍ ميكانيكية -- عن تحوّل في الأسطورة الأساسية التي يفسّر بوساطتها الناس كونهم الذين يعيشون فيه.

أسطوريات علمية

تشكّل أنظمة الاعتقاد التي تُعْتَنق على نطاقٍ واسع ضروباً من المنظومات الأسطورية، بصرف النظر عن أصولها العلمية أو الدينية. وتبعاً للمؤرخ ودارس الأسطورة اللامع وليم إرون تومسون(٧)، فإن الأساطير تقدّم إجابات عن ثلاثة من الأسئلة هي التالية: من نحن؟ من أين أتينا؟ إلى أين نمضي؟ غير أن الفيلسوف إيان باربر(٨) يضيف سؤالاً رابعاً: ما هي طبيعة العالم الحقيقية؛ أي كيف تشكّل ومِمَّ؟

مثل هذه الأسئلة كان يُجاب عنها في أوروبا أواخر القرون الوسطى من خلال نظام أسطوري قويّ ومتين. وكانت عمارة الخليقة الأسطورية الشاهقة، المتحدرة من أرسطو وأعاد فلاسفة القرن الثالث عشر المسيحيون كتابتها، مؤلّفة من سلسلة من العوالم ينطوي واحدها على الآخر، تبدأ بالعالم الأرضي من تحت وتنتهي بالقبّة السماوية الإلهية من فوق. ولقد وصف دانتي في الكوميديا الإلهية مثل هذا التقسيم. وثمّة شبكات من التجاوب، أو *التعاطف*، تشكّل روابط متبادلة بين جميع أجزاء هذا النظام فلا يحدث أي حادث على نحوٍ منعزل ومستقل. أما التوافقات المحمَّلة بالمعنى فكانت طبيعيةً في هذا الكون. كأن يحلم أحد ما بكارثة في مكان بعيد قبل أن تصله أخبار وقوعها. أو أن يجد ثلاثة أصدقاء أنهم قد دخلوا إلى المطعم ذاته مع أنهم يعيشون في أنحاء متباعدة من مدينة كبيرة. أو أن يحطّ سرب من الغربان على منزلٍ فيه شخص يحتضر ونباح كلاب يُسمَع من بعيد. فمثل هذه التوافقات تنطوي على ضروب من التجاوب المتبادل تسري عبر الطبيعة وعبر النفس البشرية، وتشدّ كلاً من الواقع الخارجي والواقع الداخلي إلى نماذج مشتركة ذات معنى. وهكذا كانت رؤية العالم التي قدّمها الدين رؤيةً تفسح المجال أمام الترابط المحمَّل بالمعنى الذي نطلق عليه اليوم اسم التزامن. ويبدو الأمر كما لو أنّ أهل العصور الوسطى كانوا يحكون لأنفسهم قصصاً عن الكون تشكّل الحوادث التزامنية جزءاً أساسياً من بنية حبكتها.

والحقّ، أن الأساطير هي قصص، أو "حبكات"، تحكي لنا عن طبيعة الوقائع التي نعيش فيها. وهي قصص يشكّل اللاوعي أرضيتها، حيث تفعل فعلها من خلف المَشاهد التي ندركها وتبني فهمنا للعالم الذي يحيط بنا. يقول ألفرد نورث وايتهِد، الرياضي والفيلسوف الإنجليزي العظيم:

> *يكون التأويل الشائع لعالم الأشياء محكوماً في كلّ عصر من العصور بنظام من الافتراضات المسبقة التي لا يمكن تحدّيها أو الشكّ فيها. فعقل أيّ فرد، ولو ظنّ أنه قليل التعاطف مع معاصريه، ليس حجرة منعزلة، وإنما هو أشبه بوسطٍ واحد متمادٍ – هو الجوّ الذي يغلّف مكانه وزمانه ويكتنفهما*(٩).

مثل هذه الافتراضات المسبقة هي مادة الأسطورة. إنها الأسطر التي كُتِبَتْ بها سرديات الواقع العظيمة. وهي غير منظورة بالنسبة للأفراد الذين يعيشونها، شأنها شأن الماء بالنسبة للأسماك. فهم يعيشون فيها وهي تَقُوتُهُم، لكنهم يستخفّون بها. ولا حاجة للقول إن العلماء لا يتميزون عن غيرهم بهذا الصدد.

لقد جاء العلم الميكانيكي في القرن السابع عشر بأساطير جديدة لم يقتصر فعلها على تغيير العلم السائد في أيامها وإنما غيّرت أيضاً خرائط العالم التي كان يحملها كلّ شخص في داخله بصورة لا واعية. ولقد نظر هذا العلم إلى الكون فرآه ممتلئاً بالذرّات الصلبة التي لا تتفاعل إلا من خلال التأثير المباشر. وفي حين كانت النتيجة باهرة من حيث ولادة علوم الفيزياء، والفلك، والكيمياء، والطب، إلا أنها أطاحت بما كان يحسّه الفرد من انتماء إلى الكون كله وارتباط به. وفي النهاية، أعيد بناء المجتمع، بل والطبيعة البشرية ذاتها، على هذا الغرار ذاته، فصار يُرَى إلى البشر بوصفهم أشياء منفصلة ومتميّزة، لا يرتبط بعضهم ببعض ولا بالعالم الطبيعي إلا حين يُتاح المجال لقيام تماسّ مباشر أو صلة مباشرة. أما التصورات القديمة الخاصة بضروب التعاطف فقد أنزلت إلى درك الخرافات المحضة.

وبمرور الزمن وتزايد النظر إلى الطبيعة الإنسانية بعيون العلم الحديث، أُضفي على البشر مزيدٌ من خصائص الذرّات. والذرة، بمعناها الحرفي، هي الشيء الذي لا يقبل الانقسام، فلا يمكن تجزئته أو قسمته. وهذا يعني أن لا نفاذ إلى داخلها، إذا ما كان لها داخلٌ أصلاً. وهكذا، صار يُرى إلى البشر على أنهم لا داخل لهم وأنزلهم ذلك العلم الميكانيكي إلى منزلة أشياء تسوقها القوى الخارجية ليس غير. وما إن ظهرت المدرسة السلوكية في علم النفس أوائل القرن العشرين حتى راحت تنظر إلى الطبيعة الإنسانية على هذا النحو تماماً.

غير أن اختبار المرء داخله الحيوي هو جوهر الذاتية البشرية. وهذه الذاتية كما تعكس العالم الخارجي في شعورها الخاص هي جوهر النفس البشرية أو الروح البشرية. أما موقع هذه النفس فهو، كما قال نوفاليس عام ١٧٩٨، "حيث يلتقي العالم الداخلي والخارجي. حيث يتداخلان. فهي في كل نقطة من نقاط هذا التداخل"[١٠]. وهذه النفس هي منبع تلك

الخصائص التي نعدّها إنسانيةً فريدة تماماً، كالإبداع، والحدس، والضمير. وهذه النفس، هذا الامتزاج للخارج مع الداخل، هي ما صبّ أهل العصور الوسطى حكمتهم عليه، وهي ما كان يستجيب في تعاطفٍ لحوادث أبعد من محيطها المباشر. غير أن ضياع بُعْد الطبيعة البشرية الداخلي أحالنا إلى كائنات ذات بعدين تبحث عن معنى الحوادث على سطح الواقع المادي، كما قطع رباطنا الوثيق مع بقية الكون.

هكذا حاول العلم أن يثنينا عن النظر في أنفسنا بحثاً عن معنى الأشياء. ولقد أثنانا بوجه خاص عن النظر تحت السطح الانفعالي لإدراكاتنا بحثاً عن المعاني، تلك المادة التي شكّلت قدراً كبيراً من حكمة العصور السالفة. لقد ألحّ غاليليو على أنّ العلم ينبغي أن ينظر ويرى إلى ما هو موجود هناك، غير أن غاليليو، كما يشير الفيزيائي جيريمي هييوود، "كان يرى أن الأشياء التي يمكن قياسها هي وحدها الجديرة بأن تُعَدّ أسساً مشروعة للنقاش، وأن اللغة التي تُستَخدم في وصفها يجب أن تكون لغة الرياضيات البحتة، الخالية من الرغبات والأهواء البشرية". ويلاحظ هييوود أن هذا الموقف، القائم في أساس العلم الميكانيكي، ينكر "قدرة الإنسان على معرفة الأشياء مباشرة كما هي، ويعلن عجز الإنسان عن التقاط الحقيقة الكاملة"[11].

في مثل هذه الرؤية الميكانيكية للأشياء تكون كلّ الحوادث الباراسيكولوجية، كالتخاطر، والمعرفة المسبقة، والتحريك بالتأثير النفسي، مستحيلةً عملياً. والموقف الرسمي من هذه الظواهر التي لا تقبل التفسير هو ما أطلق عليه النفسانيّ أليكس كومفرت اسم "الموقف الهلمهولتزي"، في إشارة إلى هرمان هلمهولتز، فيزيائي القرن التاسع عشر العظيم، وإلى عموم العلم الميكانيكي تالياً. ويتلخّص هذا الموقف بعبارة: حتى لو كان هذا صحيحاً، فأنا لا أصدّقه[12]. وهكذا أمسى ذلك التصور الذي يرى أن التوافقات بعيدة الاحتمال قد تكون محمّلة بالمعنى تصوراً سخيفاً منافياً للعقل. وبدلاً من أن نتساءل عن معنى هذه التوافقات، فإننا نكتفي بالذهول والانشداه أمام قوانين الاحتمال، بينما ينفض الإحصائيون أيديهم إذا ما كان عليهم أن يفسّروها.

غير أنّ كل منظومة أسطورية كبرى، بينما هي تغلق الباب أمام بعض الإمكانيات، تفتح أبواباً أخرى. والعلم الميكانيكي هو مثال على نجاح صيغة أسطورية معينة من صيغ

الوعي دُفِعَتْ قُدُماً بطاقةٍ عظيمة، وتفانٍ عظيم، والتزام عظيم أبداه أناس كثيرون. ومن الأمثلة الأخرى على صيغ تختلف اختلافاً جذرياً عن العلم الميكانيكي وحققت نجاحاً في مجالاتها الخاصة هناك الشامانية واليوغا. فالشامان، الذي يعمل ضمن إطار وعيه الأسطوري الخاص، يسافر إلى عوالم أخرى، ويعمل كدليل أو مرشد للأرواح المغادرة عند الموت، ويشفي المرضى بطرائق لا معنى لها لدى الأطباء الذين تلقّوا تدريبهم في كليات الطب المُصَادق عليها من قبل الجمعية الطبية الأميركية. أما اليوغيّ، الذي طوّر لديه ضرباً من السيطرة أو التسيّد على العالم الداخلي تمكن مقارنته بسيطرة العلم الحديث أو تسيّده على العالم الخارجي، الموضوعي، فيمكن أن تزوره Siddhis، أو قوى، تبدو خارقة ومجترحة للمعجزات. فاليوغي، وكذلك الشامان، لا يجدان الواقع محدوداً بالنظريات العلمية، مهما أنكرت هذه النظريات تجاربهما.

إن الروح الأسطوري الذي يميّز العلم الميكانيكي يلفت انتباهنا، مثل نور كشّاف، إلى خشبة عليها كوم من المواد المحدّدة بدقة والمدفوعة سببياً، فضلاً عن القوى، والمجالات، والطاقات التي تحركها. (يطلق الفيزيائيون على هذه المسرحية اسم "لعب الجسيم"). غير أنّ العلم الحديث لم يتبنَّ سوى ذلك التصور الذي يرى أن الذرّة أصغر من أن تقبل الانقسام، ولم يطبّقه إلا على العالم الخارجي، المادي. أما الروح فأنكرها أو تجاهلها. وكانت عاقبة ذلك أن ضاق اهتمامنا الثقافي بهذا اللعب لدرجة أننا أصبحنا نغفل شبه الظلّ الشاسع الذي تلقيه حوادث العالم الواقعي اليومية ويحيط بالخشبة دون أن يكون من اليسير دفعه إليها للمساهمة في المسرحية. إن شبه الظلّ هذا هو التوافقات المحمّلة بالمعنى.

والكون الذي رسمه العلم الميكانيكي هو كونٌ يمكن التنبؤ بكل ما يعتريه. كل شيء قد حُسِبَ حسابه تبعاً لقانون السببية، ولا مجال للزلل. فمعادلات نيوتن الخاصة بحركة الكواكب تفترض نظاماً للفعل ميكانيكياً، ما إنْ تنطلق حركته لا يعود بحاجة لأي شيء كي يحافظ على هذه الحركة. وقد افتُرِض في البداية أن الله هو الذي باشر هذه العملية كلها عند مبتدأ الزمان، ثم واصلت وحدها مثل ساعة عُبّئت جيداً. غير أن فكرة الله لم تَبْدُ ضرورية لاحقاً فطُرحت جانباً. وحين طرح نابليون على بيير لابلاس سؤالاً عن السبب الذي منعه

من أن يكتب مقالة رياضية عن الله، كما كانت العادة في ذلك الحين، ردّ لابلاس قائلاً: "لا حاجة بي إلى تلك الفرضية"(١٣).

والمفارقة هنا أنّ التصورات القائمة على السببية التي تميّز الفيزياء النيوتنية نمت من أفكار أقدم بكثير لها أساسها في روح أسطوري ديني. ففي العالم اليوناني والروماني القديم كان المفهوم الرواقي عن "قانون الكون الحديدي" يعبّر عن تصور للكون بوصفه جسم الله الذي تتبع كل أجزائه قانوناً مطلقاً. وتدين الأفكار المسيحية اللاحقة المتعلقة بالقانون الإلهي بالكثير لهذا المفهوم. ومع أن هذه الأفكار كانت ذات أهمية دينية وسياسية بالدرجة الأولى إلا أنها طُبّقَتْ لاحقاً على العالم المادي. فديكارت، معماري الأفكار الحديثة الخاصة بالسببية، جعل أساس تفكيره قناعة مفادها أن الله لابدّ أن يظلّ متمسكاً تمسكاً مطلقاً بالقواعد التي وضعها(١٤). أما فكرته عن ثبات الله الذي لا يتغيّر فقد شكّلت أساس التصورات اللاحقة الخاصة بالسببية.

وكانت النتيجة هي الروح الأسطوري الخاص بالكون النيوتني الميكانيكي، ذاك الروح الذي يقدّم نفسه بجمالٍ يوقع في النفس روعاً ورهبة، عارٍ عن كل زينة وصارم، يسلبنا الإحساس بالدهشة والعجب حيال حوادث الحياة اليومية الصغيرة. كما ينزل التوافقات بعيدة الاحتمال منزلة الأمور التافهة التي لا طائل من ورائها. بل ويسلب المآثر العلمية الكبرى ما فيها من أبعادٍ إنسانية وشعرية. فمنذ سنوات، طُلِبَ من الروائي الأميركي نورمان ميلر أن يشترك في ندوة تلفزيونية عُقِدَت أثناء البث المباشر لأول هبوط قام به الإنسان على سطح القمر. وبينما راح بقية المشاركين يتحدثون باندفاع وحماس عن المأثرة التقنية التي يمثّلها هذا الهبوط، راح ميلر يصبّ جام نقده على الغياب المطلق للجانب الشعري في التعامل مع هذا الموضوع. فمثل هذا الحدث الذي ملأ أرواحنا منذ بداية الزمن بالعجب والإثارة والإلهام اختُزِلَ إلى أنانيةٍ تقنية وتوصيفات عجولة لصواريخ الفضاء.

ومع ذلك فقد حققت الفيزياء النيوتنية والروح الأسطوري الذي تجسّده نجاحاً باهراً. فمع نهاية القرن التاسع عشر وصل الأمر بكثير من الفيزيائيين إلى درجة الاقتناع بأن جميع الاكتشافات الأساسية قد تمّت. وقال بعضهم إن مستقبل الفيزياء لا يعدو أن يكون إضافة

مزيد من النقاط التفصيلية الصغيرة إلى المعطيات القائمة. كما ثُبِّطَتْ همم بعض الطلاب اللامعين للحيلولة دون اختيارهم الفيزياء فرعاً للدراسة. أما اللورد كلفن، وهو فيزيائي بارز من تلك الأيام، فلم يرَ في الأفق سوى "غيمتين صغيرتين داكنتين"، هما بعض التضاربات التجريبية البسيطة في التفسيرات الميكانيكية لكل من الحرارة والضوء.

غير أنّ فضّ ما انطوت عليه هاتان الغيمتان الداكنتان في العقود الأولى من هذا القرن كان كفيلاً بأن يحوّل الفيزياء النيوتنية إلى ضرب من قصص التسلية.

الفيزياء الجديدة

جاءت العقود الأولى من القرن العشرين ومعها ذلك الفضّ الكامل لمكنونات تلك التضاربات التجريبية. وقد تمثّل ذلك بنشر ألبرت أينشتاين نظرية النسبية العامة ونشر فيرنر هايزنبرغ نظرية الكمّ الكاملة بعده بسنوات قليلة. ولقد بيّنت هاتان النظريتان، والعمل التجريبي الهادف إلى إثبات صحتهما، أن افتراضات الفيزياء النيوتنية لا تعدو أن تكون تقريباتٍ للواقع. وهي بهذا المعنى تظلّ مفيدة للمهندسين، أما قدرتها الأسطورية على رسم خرائط الواقع فقد بدأت تتآكل. ونظريتا النسبية والكمّ هما الآن في سياق خلقهما روحاً أسطورياً جديداً، وطوبولوجيا جديدة للواقع. أما الاسم الشائع لهذا الروح الأسطوري فهو "الفيزياء الجديدة"، وهي عبارة تشير إلى بنيته الأسطورية أكثر ممّا تشير إلى ما يقيمه من افتراضاتٍ ظاهرية صريحة.

وتبعاً لفيزيائيّ الكم ديفيد بوم[١٥]، فإن كلاً من النظرية النسبية ونظرية الكمّ تتشاطران نظرةً كليّة مشتركة. فنظرية النسبية لا ترى المكان بوصفه فراغ ديموقريطس — منطقة عدم بين الذرّات الصلبة — بل تعود بنا إلى رؤية الكون بوصفه نسيجاً متمادياً، لا انقطاع فيه. والذرّات هي خصائص لهذا النسيج موضعية وخاصة. والكون قطعة واحدة، ليس فارغاً، بل ممتلئاً بذاته، مثل لوحة ممتلئة بذاتها. وإذا ما كان ثمة مناطق تمثّل الخلفية ومناطق تمثّل المقدّمة، إلا أن القماش واحدٌ متمادٍ.

أما نظرية الكمّ فهي كلية بمعنى آخر تماماً. فهي ترى أن كل فعل متماد ومتواصل لا انقطاع فيه. وهي تتعامل مع تجربة تشتمل على جسيمات ذرّية عديدة بوصفها عملية أو سيرورة كليّة واحدة. فالجسيمات ليس لها وجود فردي وإنما هي تُسهِم وحسب في حدث التجربة الكامل. وما تُعنى به النظرية هو الوضع الكلي فتتعامل مع الأجزاء على أنها ثانوية ليس لها جوهر أساسي.

ومثل هذه التصورات هي أكثر انسجاماً مع التزامن قياساً إلى النموذج الميكانيكي للكون. ذلك أن التزامن ذاته ينطوي على الكلية، وبذا على علاقاتٍ محمّلة بالمعنى بين الحوادث غير المترابطة سببياً. وفي نظرية الكمّ نحن نستعيد رؤيةً للعالم تراه نسيجاً لا انقطاع فيه ولا حوادث منفصلة ومعزولة بل حوادث تشكل قطعاً متحابكةً في قماشٍ مُطَرَّز واحد مشترك. وهذه النظرة هي نظرة فيثاغوراس حين كان يحدّق في المياه المتماوجة ليرى أبعد منها إلى المستقبل الذي ينتظر شؤون البشر. وهذه النظرة هي ما ضاع في أعقاب الثورة العلمية النيوتنية.

غير أنّ الأبعاد الأسطورية في النظرية النسبية ونظرية الكمّ استغرقت وقتاً طويلاً جداً كيما تتوطّد وتستقرّ. والاكتشافات التي تمت في أوائل القرن العشرين لم تُستَشعر على نطاق واسع إلاّ الآن. ويشير أليكس كومفرت إلى واحدٍ من الأسباب الهامة لذلك، وهو أن الفيزياء الحديثة، بخلاف الفيزياء النيوتنية، لا تقدّم لنا إلا القليل مما يمكن أن نُبْصِره[١٦]. ولذا لا نستطيع أن نكوّن عنها صورة واضحة في أذهاننا. ففي حين كان من السهل أن نتخيّل كون نيوتن آلةً سماوية ضخمة – ساعةً كونية – تجري بيسر وإلى الأبد، فإن كون النسبية أشدّ غموضاً. فهو كون له أبعاد أربعة، سوى الثلاثة الواضحة للحدس، كما يُبَوَّأ الزمن تلك المكانة ذاتها التي للمسافة. ولذا نحن لا نستطيع أن نكوّن صورة لهذا إلا بصعوبة وجهد وبمعونة المخططات الإسقاطية، وهي صورة لا تكون وافية أيضاً. أما نظرية الكمّ فلا تقدّم لنا مطلقاً أي شيء ناتئ أو بارز نعلّق عليه قبّعة أبصارنا. وتبدو أطروحاتها عن الموجات الاحتمالية، وعدم التحديد، والتّتام، مثل حواراتٍ مستمدة من رواية خرافية.

لقد اعتقد روّاد الفيزياء القديمة أنهم كانوا يعملون على اكتشاف الخطة الإلهية التي اختطها الله للكون. وكان ثمة تطابق وتوحّد بين علمهم ورؤيتهم للعالم. وبعبارة أخرى، لقد شكّل علمهم ضرباً من المنظومة الأسطورية الواضحة. أما فيزياء الكمّ فقد أخفقت في اجتراح مثل هذا الوضوح. وكما يلاحظ كومفرت فإن "الثورة التي انطوت عليها فيزياء الكمّ لم يكن لها البتّة أي تأثير على رؤية العالم المعتادة حتى لدى أناس يعملون فيها. فبخلاف أولئك الذين اكتشفوا العالم الكوبرنيكي والنيوتني لم يُخْضِع هؤلاء وعيهم لأي نوع من إعادة التنظيم. إنهم يقولون: "هذا مثير إلى أبعد حدّ" ثم يمضون إلى منازلهم كي يتناولوا العشاء"[١٧].

وبخلاف سلفها القديم، تقدّم فيزياء الكمّ رؤية للعالم مفتوحةً، لا تتحدد فيها نتائج الحوادث مسبقاً وتماماً بقوانين صلبة وثابتة. والتنبؤات الكمومية لا تملي البتّة نتائج تجريبية دقيقة، بل تفسح المجال أمام مجال أو سلسلة من النتائج متفاوتة في احتمالاتها. وبهذا المعنى، فإن نظرية الكمّ هي نظرية احتمالية، تضع خارطةً للاحتمالات ولا تحدد الحوادث أو تفصّلها. ولقد عبّر بعض مؤولي نظرية الكمّ وشرّاحها عن حسرتهم وأسفهم حيال هذا الانعدام لليقين، وشعروا أنه يسلبنا تلك المعرفة الدقيقة التي أعطتنا إياها الفيزياء النيوتنية. فهي تدوّر زوايا الواقع الحادة، وتترك الصورة غامضةً مشوَّشة. بل إن أينشتاين نفسه اعترض بحدّة على هذا التصوّر الاحتمالي، وقال إن الله لا "يلعب النرد" مع الكون. (وهو يشير هنا بالتحديد إلى الفكرة التي مفادها أن القانون الطبيعي هو تمسّك الله بسلوك متّسق). غير أنّ وجهات النظر الأخرى ممكنة أيضاً. فعالم النُظم اللامع إريك يانتش يرى أن هذا الطابع غير الحتمي للعالم الكمومي هو تحديداً ما يضفي عليه انفتاحه الذي كان غائباً عن الكون النيوتني. فالكون ينطوي في كل لحظة على إمكانية ظهور الجديد، وغير المُنتظر، والإبداعيّ أيضاً[١٨].

الإبداع

لا شيء أقرب إلى لبّ تجربة التزامن مع الشعور بأنّ العالم ذاته يعبّر عن إبداعه من خلال التوافقات التزامنية. فمثل هذه التوافقات تشيع جواً هو أقرب إلى الشعر منه إلى الفيزياء. لنتذكر هنا وصول الخنفساء إلى نافذة يونغ بينما كان الحديث يدور حول

خنفساء الحلم. أما في مثال السيد دو فورغيبو وحلوى الخوخ فنحسّ بأن ثمة مهرجاً أو ألعُباناً يقف خلف الكواليس، ونرى على نحوٍ ضبابي ذلك الوجه الأسطوري لإلهٍ عابثٍ لعوب وهو يطلّ من خلف حجاب التوافق. وهنا نمسك بخيطٍ يرشدنا إلى مفتاح أساسي من مفاتيح معنى التزامن، هو فكرة أن المصادفة قد تعبّر عن نفسها من خلال الثيمة(*) الأسطورية المرتبطة بـ الألعبان الإلهي، الذي يجسّده الإله الإغريقي هرمس مِنْ بين مَنْ يجسدونه. وسوف نعود إلى هذه الفكرة بإسهاب في الفصول القادمة.

ربما كانت الطبيعة المنفتحة التي تميّز فيزياء الكمّ مرتبطة بشيء من تقبُّل رجالاتها لأن يتحملوا التناقض والالتباس في حيواتهم الخاصة. فقد اقترح نيلز بور مبدأ التتام، الذي تتحول الجسيمات وفقاً له إلى موجات وبالعكس، تبعاً للكيفية التي تُرصد بها. وكان بور مؤمناً في حياته اليومية بأن الأوضاع البشرية أيضاً لها أوجهها المتعاكسة والمتتامة. وفي إحدى المقابلات تذكّر بور أن واحداً من أبنائه كان مرة قد اقترف خطأً لا يُغتفر. غير أنه وجد نفسه عاجزاً عن أن يُنزل به العقاب اللائق. فأدرك حينئذ أن المرء "لا يستطيع أن يعرف أحداً ما في ضوء الحب وضوء العدل معاً"(١٩). فإذا ما أردت أن تعرف إنساناً آخر عليك أن تختار السياق الذي ستعرفه فيه، كسياق الحبّ، مثلاً، إن كنت أباً أو أماً، أو سياق العدالة، مثلاً، إن كنت قاضياً. وعندها سوف تعرف واحداً من شخصين اثنين تبعاً لما اخترته.

أما فولفغانغ باولي فكان، شأنه شأن بور، واحداً من أفراد تلك الحلقة الضيقة من العلماء الذين اكتشفوا فيزياء الكمّ. وكان شديد الانتباه إلى تلك التوافقات بعيدة الاحتمال والإبداعية التي تنتاب حياته. ولقد قدّم لنا آرثر كوستلر، وهو واحد من أعظم مستكشفي التزامن في السنوات الأخيرة، مثالاً من الفترة التي انهمك فيها باولي في العمل على مسائل تتعلق بالتناظر بين الجسيمات دون الذرية. وقد استخدم باولي في حينها مَثَل المرآة وانعكاسها لكي يقرّب إلى الأذهان قسطاً وافراً من النشاط الذي تبديه الجسيمات دون

(*) — الثيمة theme في عملٍ ما هي الفكرة المركزية فيه والتي قد يتمّ التعبير عنها مباشرةً أو بصورة غير مباشرة. وهي لا تتطابق تماماً مع موضوع العمل كما درجت ترجمتها العربية.

الذرّيـة، لدرجـة أنـه تحوّل في النهايـة إلى شـخص مهـووس بالمرايـا . وحـين كتـب إليـه أحـد الأصدقاء ساخراً من "عقدة المرايا" لديه، ردّ باولي مذكّراً بأسطورة برسيوس والميدوزا(*). ففي الأسطورة أن برسيوس لم يستطع أن يقتل الميدوزا (إقرأ الفيزياء النووية) إلا بـالنظر إلى انعكاسها في ترسه، ذلك أن مظهرها بـالغ الشناعة لدرجة أن مـن ينظرون إليهـا كـانوا يتحولون إلى حجارة. وحوالى هذه الفترة أيضاً تلقّى باولي مقالةً من تلميذٍ سابق، أصبح من علماء البيولوجيا، تدور حول بعض الفطور الحسّاسة للضوء mykes (وهي الكلمة اليونانية الدّالة على الفطور). وبعد ذلك بفترة قصيرة، كـان بـاولي يقـرأ مقـالاً فلسفياً مكرّساً ليونـغ ويتنـاول، مـن بـين أشـياء كثيرة، "أهميـة أسـطورة برسـيوس. إذ يبـدو أن برسـيوس، بعـد مغامرتـه مع الميـدوزا، أسّس مدينـة Mykenea، الـتي تـدين باسمهـا إلى تلاعـب يونـاني بالألفاظ. ففي ذلك المكان حفر برسيوس لكي يُخْرِج فطراً؛ ولكنه اضطر أن يحفر عميقاً جداً إلى أن انبثق نبع من الأرض روى ظمـأه. وهكـذا أطلقـوا على المدينـة اسـم Mykenea على اسم الفطر". ويُحكى أن باولي انفجر ضاحكاً حين قرأ ذلك. أما كوسـتلر فيعلّق قـائلاً: "إن هذا النسيج المتحابـك كلـه لـيس سـوى تفـصيل صـغير في مجموعـة الحـوادث المتوافقـة الـتي صادفها باولي في مراحل حاسمة من حياته"(٢٠).

لقد اشتهر باولي بين فيزيـائيي أوروبـا بتلـك الظـاهرة الـتي دعيـت على سـبيل الفكاهـة باسم "أثر باولي". فمجرد حضور باولي كان يكفي لتعطيل معدّاتٍ علمية معقدة. وقد يقول قائل إن الفيزيائيين النظـريين لا يـستطيعون التعامـل مع معـدّات التجـارب دون أن يُحـدثوا فيها خلـلاً وأعطـالاً، وبـاولي كـان فيزيائيـاً نظريـاً بارعـاً! إلـيكم إذاً كيـف يـصف الفيزيـائي المعروف جورج غاموف حادثاً من هذا النوع لم يَبْدُ في البداية مرتبطاً بحضور باولي:

> *حدث ذلك في مخبر البروفسور ج. فرانك في غوتنجن. ففي أوائل بعد الظهر من أحد الأيام، تعطّل جهاز معقّد يستخدم*

(*) — الميدوزا: إحدى أخوات ثلاث، هن الغرغونات، في الأسطورة الإغريقية، مكسـوات الـرؤوس بالأفاعي بدلاً من الشعر، كان كل من ينظر إليهن يتحول إلى حجر.

في دراسة الظواهر الذرّية دون أن يكون هنالك سبب ظاهر. وكتب فرانك إلى باولي عن هذا الأمر وأرسل الرسالة إلى عنوانه في زيوريخ. وبعد شيء من التأخير، تلقّى فرانك جواباً في مغلّف عليه طابع دنماركي، حيث كتب باولي أنه كان قد ذهب في زيارة لبور [في كوبنهاغن] وفي الوقت الذي حصل فيه الحادث المؤسف في مخبر فرانك توقف قطاره بضع دقائق في محطة غوتنجن.

ويعلّق غاموف: "سواء كنت تصدّق هذه النادرة أم لا، فإن هنالك الكثير من الظواهر التي تشير إلى واقعية تأثير باولي"[٢١].

روح الحضارة

يشتمل العلم والثقافة في لحظتنا التاريخية الراهنة على بعض الثيمات البارزة التي تفتح الباب أمام استكشاف ما لم يُفكر به في الكون النيوتني. يقول وليم إروين تومسون إن التاريخ هو قصة الأنا في حضارة ما، أما الأسطورة فهي قصة روحها[٢٢]. وأنا الحضارة اليوم لا يزال مغلولاً إلى العصر النيوتني. وممثلو التقنية الرسميون يواصلون التكلّم بلغة السببية المطلقة. غير أنّ روح الحضارة تتغيّر. والأساطير القديمة تتفكك. أما الهيئة التي ستتخذها المنظومة الأسطورية القادمة فقد علّق عليها عالم الأساطير العظيم جوزيف كامبل قائلاً:

لا يستطيع المرء أن يتنبأ بالمنظومة الأسطورية القادمة إلا بقدر ما يمكنه أن يتنبأ بحلم الليل الذي سيحلمه؛ ذلك أن المنظومة الأسطورية ليست ضرباً من الإيديولوجيا. ليست شيئاً نُسْقِطُه من الدماغ، بل شيئاً نعيشه في قلوبنا، في تمييزنا هوياتٍ خلف مظاهر الطبيعة أو ضمنها، فندرك بحبّ ذلك الـ "أنت" حيث لم يكن سوى "هو"... وكما قيل في

الكينا أو بإنشاد الهندية قبل قرون: "ذلك الشيء الذي يومض في البرق، ويجعل المرء يطرف، ويقول "آه!" — تلك "الآه!" تشير إلى الإله"[٢٣].

غير أنّ كامبل يخمّن أن تشهد المنظومة الأسطورية الجديدة، التي يجب أن تكون منظومةً للجنس البشري كله، حالةً من الرفض لما جاء به الشرق الأدنى من نزع للقداسة عن الطبيعة عبّرت عنه عقيدة السقوط، وهذا أضعف الإيمان. فهو يرى أنّ جذور التصوّر الذي يرى الكون فاقداً للحياة ومقفراً تمتدّ إلى أسطورة السقوط من جنة عَدن، تلك الأسطورة القديمة التي لا تشتمل على أيّ مكان مقدس سوى عدن الضائعة وحدها. أما في المنظومة الأسطورية الجديدة، وكما يشير كامبل، فيعود الكون كله مقدّساً وحين "يومض البرق"، أو تُشْعِلُ السماء شمس غاربة، أو يُرى أيلٌ واقفاً متنبّهاً، تخرج الصيحة "آه!" تسليماً بالألوهية واعترافاً بها"[٢٤].

قد يبدو من كلّ هذا أن الجهود الرامية إلى بناء تصوّر مسبق للمنظومة الأسطورية القادمة مكتوبٌ لها الفشل. غير أن هنالك بعض الثيمات الأسطورية العريضة وثيقة الصلة بموضوعنا تبزغ بوضوح يكفي لأن نرسم خطوطها العامة. وعلى الرغم من أن معظم هذه الثيمات ليس جديداً، إلا أننا سنتناولها باقتضاب في الصفحات التالية. ومن بينها، أولاً، فكرة الكليّة العميقة؛ وثانياً، ذلك التصوّر الذي يرى أننا جميعاً مرتبطون واحدنا بالآخر على صعيدٍ أساسي معين؛ وثالثاً، مفهوم الكون بوصفه مفعماً بالحياة؛ ورابعاً، فكرة أن الإبداع صفة أساسية في طبيعة هذا الكون. وهي ثيمات تتوافق جميعاً مع أفكار كامبل.

تبرز فكرة الكليّة، التي هي فكرة أساسية في الفيزياء الحديثة، بوصفها ثيمة أسطورية كبرى من ثيمات ثقافتنا. وأول تعبير واضح عن هذه الفكرة في هذا القرن جاء على لسان رجل الدولة والفيلسوف الجنوب أفريقي جان سمَتْس في كتابه المذهب الكلي والتطور الصادر في أوائل ١٩٢٦. يرى سمتس أن الكون مُشَكَّل من كليات، كل منها منجدل مع الآخر ليشكّل أقمشةً مطرّزة مترابطة دائمة الاتساع. كما يرى أن هذه البنى ليست

سكونية بل تتطور باتجاه أشكال أشمل، وأعقد، وأكثر إبداعاً. وهو يطلق على صورة هذا الكون المؤلف من كليّات متحابكة ومتطورة اسم "الكليّة" [holism]، من الكلمة اليونانية holis، وتعني الكلّ(٢٥).

وإحدى تداعيات ثيمة الكليّة هي عودة التصوّر القروسطي الذي يرى أن كل الأشياء مترابطة فيما بينها. وهو تصوّر يجد تعبيراً حديثاً عنه في نظرية المجالات الشكليّة التي جاء بها عالم الأحياء روبرت شيلدريك، هذه الحقول التي هي عبارة عن شبكات من التجاوب تشكّل أنسجة من التأثير المتبادل الذي يتعدّى حدود الزمان والمكان المألوفة. وسوف نستكشف لاحقاً تصورات شيلدريك التي تذكرنا بمفهوم التعاطف القديم. أما على صعيد الثقافة الشعبية فنجد التصوّر الأسطوري الخاص بالترابط المتبادل في القصة التي شاعت مؤخراً عن القرد المئة. وهي عبارة عن مجموعة من عمليات الرصد العلمي التي يعوزها الإحكام والتي رُفِضَ الركون إليها على نطاق واسع غير أنها رُفِعَت مع ذلك إلى مصاف المثل الثقافي. وتدور القصة حول عدد من القرود في مستعمراتٍ ترعاها الحكومة اليابانية. ويحكي عالم البيولوجيا لَيال واطسون في كتابه تيار الحياة: بيولوجيا الوعي عن قردة فتية نشيطة تدعى إيمو اكتشفت طريقة لإزالة الرمل عن البطاطا الحلوة بغمرها في جدول. وخلال فترة من الزمن علّمت إيمو بقية القرود هذه الحيلة. وراحت هذه المهارة تنتشر بين القرود شيئاً فشيئاً. وفجأةً بدا وكأن قفزةً كمومية قد اعترت معدّل الانتشار، فصارت جميع القرود قادرةً على أداء هذه المهارة. وكتب واطسون يقول:

> *لنفترض أن عدد غاسليّ البطاطا كان ٩٩ وأنّ مُهْتَدياً آخر قد انضاف إلى هذا القطيع عند الساعة ١١ من صباح يوم ثلاثاء وبالطريقة المعهودة. إن إضافة القرد المئة بلغت بالعدد حدّاً حاسماً، ففي مساء ذلك اليوم كانت كلّ قرود المستعمرة تغسل البطاطا. ليس ذلك وحسب، بل بدا أن هذه العادة قد تخطّت الحواجز الطبيعية وراحت تظهر بصورة عفوية في مستعمراتٍ على الجزر الأخرى، وعلى البرّ الرئيسي...(٢٦).*

على الرغم من إقرار واطسون نفسه بأنّ هذه القصة لا تقوم على رصد دقيق، إلا أنها ترددت على نطاق واسع، وتناقلتها الألسنة لما فيها من جاذبية قوية. فشعبيتها لا تقوم على الواقعة بحدّ ذاتها وإنما على حيويتها كمَثَل للكليّة. فهي تقول لنا من جديد، وفي هذه الأزمنة الحديثة، إننا مرتبطون جميعاً.

وترتبط بثيمة الكليّة أيضاً عودة الإحساس بأن الكون مفعم بالحياة. فرؤية سمتس الكليّة للكون هي رؤية عضوية تلحّ على تطور كليّات أعقد باضطراد بل وإبداعية تشيع إحساساً بسيرورة حيّة متطورة. ومثل هذه السيرورة هي نقيض الرؤية النيوتنية التي ترى الكون آلة تجري بلا كلل وعلى نحوٍ ثابت إلى أبد الآبدين. والحق أنّ الكليّة أكثر توافقاً مع الخبرة القروسطية بالكون، تلك الخبرة القائمة على تصوّر قوى حية تنفخ الحياة في الطبيعة كلها. وحتى في أوائل القرن السابع عشر كان جوهانز كيبلر يعتقد أن قوة روحية أساسية هي التي نفخت الحياة في الأرض ذاتها. وتعود هذه الفكرة اليوم إلى الظهور تحت اسم ***فرضية غايا*** (على اسم ربّة الأرض اليونانية غايا) التي قدّمها عالم الأحياء جيمس لوفلوك وتقول إن الأرض ككل تبدي الخصائص التي تبديها عضوية حيّة.

عودة الإحساس بالحياة إلى الكون تجلب معها عودة إمكانية الإبداع. فتصوّر الكلية عند سمتس ينطوي على فكرة الجديد وغير المتوقَّع الذي يمكن أن يتفتّق عنه تطور الكليّات. وكان الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون قد أشار، عند منقلب القرن التاسع عشر، قبل سمتس، إلى فكرة الطوارئ بوصفها عناصر إبداعية تتكشّف في سياق التطور. ولقد رأينا أنّ انفتاح نظرية الكمّ ذاتها ينطوي على فكرة مماثلة لهذه، ذلك أن انفتاح هذه النظرية يفسح المجال أمام غير المتوقَّع في كلّ لحظة.

يستخدم ديفيد بوم مصطلح ***النظام الباطن*** ليصف سيرورة كمومية كليّة تشكل أساساً للواقع العادي كما نعيشه من يوم إلى يوم. ولقد ناقش بوم في مقابلة معه ما ينطوي عليه هذا النظام من مكنوناتٍ تتعلّق بالكليّة والإبداع:

> *يقوم تصوّر الكليّة الكامل، الكلية الإبداعية، في النظام الباطن...*
> *وهو يشبه ومضة تبصّر إبداعيّ في تجربتنا الذهنية. وينطوي الاتجاه*

العام للنظام الباطن على أنّ ما يحدث في وعينا وما يحدث في الطبيعة لا يختلفان جوهرياً في الشكل. ولذا فإن الفكر والمادة يتشابهان كثيراً من حيث النظام؛ ويمكن أن نوسّع هذه الفكرة وتقول إنّ الطبيعة قد يكون لديها ما يوازي الإبداع والتبصّر الذي لدينا[٢٧].

يمثّل الربط الذي يقيمه بوم بين السيرورات الذهنية والسيرورات المادية بداية رؤيتنا عودة الإحساس بالكليّة، والحياة، والإبداع إلى الكون الذي تدرسه الفيزياء، وهو إحساس يجلب معه عودة المعنى الإنساني إلى الكون ذاته. وهو يمثّل أيضاً بداية معرفتنا بأنّ هذا الكون هو منزلنا بالمعنى الحقيقي للعبارة. ومن جديد نعاود اختبار أبعاد العالم الكبيرة من حيث معانيها بالنسبة للروح البشرية، كما كان الأمر قبل ظهور العلم الميكانيكي. أما لغة هذا الاختبار أو هذه التجربة فهي لغة الأسطورة، لغة تردم الهوّة بين الوعي واللاوعي، لغة تتكلّم عن امتلاء الحوادث بالمعنى سواء كانت حوادث ضمن العقل أو ضمن العالم الواسع الذي يعيش فيه كلّ منا حياته اليومية. فالأسطورة تشدّنا إلى علاقات محمّلة بالمعنى مع عالمنا برمّته، هذا العالم الذي يضمّ كلاً من عقولنا الموجودة في الداخل والحوادث الموضوعية في العالم الخارجي.

ينبغي أن يُفْهَم التزامن ضمن هذا السياق الكامل لئلا يُتَفَّه ويُحوَّل إلى شذوذات إحصائية ويُجَرَّد من معناه الإنساني. فالتزامن، مثل الأسطورة، يردم الهوّة بين الوعي واللاوعي، بين عالم العقل وعالم الحوادث الموضوعية. ولذا ليس مدهشاً أن يكون البحث في الأسطورة ولغتها أفضل السبل لفهم التزامن والإحاطة به.

ولكي نفهم التزامن سوف نبحث في صفحات العلم وفي التماعات المعنى الأسطوري بين سطور تلك الصفحات. فنستكشف منظوراتٍ متنوعة في الفيزياء المعاصرة، وفي البيولوجيا، ونظرية النُظُم ونحن نبقي عيناً على المعنى الحرفيّ وأخرى على الأسطوري. وسننظر أيضاً في حكمة العصور السالفة، حين كانت الأسطورة الشكل المسيطر بين أشكال الفهم البشري. وسنلتمس من هذا الينبوع الأصلي فهماً للتزامن نفسياً وروحياً عميقاً. وسنتعلم بصورة

خاصة من ***الأَلعبان***، الذي هو هرمس في الأساطير اليونانية، ومير كوريوس في الخيمياء القروسطية؛ والقيوط وغيره في أساطير السكان الأصليين في أميركا. فمن بين الشخصيات الأسطورية جميعاً، ***الألعبان*** هو الأشدّ ارتباطاً بالمصادفة والتزامن، وهو الذي يحمل الطالع الحسن والسيء، والذي يثير رمال القدر ويخلط معاً كلاً من الحظ السعيد والتَّعِس في خلائط لا يمكن تخمينها إلا من ومضة عينه.

القسم الأول

التزامن والعلم

لقد تلقّى العلم دفعةً هائلةً وبدا كما لو أن عبقرية البشر التي حُبِسَتْ طويلاً قد انكبّت أخيراً على الطبيعة بكلّ توقها ، وباشرت ، كما الرجل الواحد ، ذلك العمل العظيم قالبةً تربتها البكر ، وكاشفةً كنوزها المخبوءة منذ زمان بعيد.. وبدا ، أيضاً ، كما لو أنّ الطبيعة ذاتها قد ثَنَّت على هذه الدفعة.. فأخرجتْ من بين الظواهر الفلكية أندرها وأشدّها إبهاراً وغموضاً ، بزوغ نجم ثابت ساطع وجديد ثم انطفاءه التام مرتين ، في حياة غاليليو ، كما لو أنها تلفت الانتباه إلى عجائبها وتميّز ذلك العهد بين العهود.

ج. ف. و. هرشل

نفائس الفلسفة الطبيعية

١
تذاكر الباص: العلم يكتشف التزامن

هكذا نصل إلى تصوّرٍ مِشْكَالٍ(*) فسيفسائي عالميّ أو كونيّ يهتمّ أيضاً بأن يشدّ الشبيه إلى الشبيه على الرغم من عمليات الخَلْط وإعادة الترتيب المتواصلة.

بول كامير

قانون السلسلة

تذكرة الباص

كان عالم البيولوجيا النمساوي بول كاميرر أول من قام، في أوائل هذا القرن، باستقصاء مفصَّل لما ندعوه اليوم بالتزامن. فقد قارَبَ التوافقات المحمّلة بالمعنى بوصفها ظاهراتٍ مادية موضوعية تحديداً. وكان مفتوناً بتلك الحوادث التي تتكرر في الزمان أو المكان بتواتر أكبر من أن يمكن تجاوزه واعتباره محض مصادفة. لنفترض مثلاً أنك لاحظت في أحد الأيام أنّ رقم تذكرة الباص التي تحملها هو عينه الرقم الموجود على تذكرة دخول المسرح وعين الرقم على تذكرة الأمانات التي أعطيت لك لاحقاً في مساء ذلك اليوم حين دخلت أحد المطاعم. وأنك ذهبت بعد ذلك إلى حفلة مُقَامةٍ في شارع يحمل عنوانه الرقم عينه مرّةً أخرى. إن هذا النوع من تسلسل الأحداث بعيدة الاحتمال هو بالضبط ما كان

(*) — المِشْكَال (أو الكاليدوسكوب)، أداة تحتوي على قطع متحركة من الزجاج الملوّن ما إن تتغير أوضاعها حتى تعكس مجموعةً لا نهاية لها من الأشكال الهندسية مختلفة الألوان.

يأسر كاميرر. وكان يمضي الساعات وهو يسعى وراء مثل هذه التسلسلات فيراقب الناس وهم يمرّون به راصداً ورود قبّعاتٍ من نوع معين، أو قطع من الثياب، أو طرود، وهلمجرا، ليقوم بعد ذلك بإخضاع التسلسلات التي رصدها لتحليل مفصّل مصنِّفاً إياها في درجاتٍ، حيث السلاسل من الدرجة الأولى، والثانية، والثالثة، والرفيعة. كما أوجد، فضلاً عن ذلك، نظاماً معقداً للتصنيف تبعاً للعلاقات البنيوية في كلّ توافق، حيث التوافقات المتماثلة، والمتشابهة، وغيرها.

ولقد أدرك كاميرر أن مثل هذه التوافقات تنطوي على رؤيةٍ للواقع واسعة. وبوصفه بيولوجياً تجريبياً في عصر العِلْم الفيكتوري الذي لا يستهين بأي شيء، كان رأيه أنّ مثل هذه التسلسلات تشير إلى مبدأ موضوعي من مبادئ الطبيعة غير مُكْتَشَفٍ من قبل، أو إلى قانون ماديّ طبيعي أطلق عليه اسم "قانون السلسلة"(٢٨). وهو يعبّر عن نوع خاص من العطالة أو القصور الذاتي الذي يدفع الحوادث المتشابهة لأن تكرر ذاتها، منتشرةً مثل الدوائر على سطح الماء.

ويُصَنَّف مثال تذكرة الباص في "الدرجة" الرابعة، فهو يشتمل على تسلسل أربع من حالات تكرّر الرقم ذاته. وإضافةً إلى التكرّرات المتسلسلة، قام كاميرر أيضاً بجمع سلسلة من الحوادث المتوازية أو المتواقتة التي تحدث في الوقت ذاته أو نحو ذلك. واستخدم مصطلح "القوّة" في وصف عدد هذه الحوادث المتوازية.

ولقد عاش واحد من مؤلّفي هذا الكتاب تواقتاً من القوة الثالثة يعود إلى بضع سنواتٍ خلت، وكان ذاهباً لاسترجاع كتاب روبرت أورنشتين علم نفس الوعي الذي سبق أن أعاره لأحد الأصدقاء. فبينما كان يخطو خارجاً من باب مكتبه، ورّطه أحد زملائه في حديثٍ عن مقالة نُشِرَت في مجلة Human Nature، وهي مجلة كان يحررها روبرت أورنشتين. ولم يفته أن يقول لزميله إنه كان في تلك اللحظة بالذات في طريقة لاستعادة كتاب من تأليف أورنشتين. ولقد لفت انتباهه في ذلك الحين أنّ طرداً بريدياً كان قد وصل قبل لحظات من مكاتب مجلة Human Nature، وعندما فتحه وجد فيه نسخةً من كتاب علم نفس الوعي، هدية لاشتراكه في المجلة.

إن الحوادث الثلاثة التي يشتمل عليها هذا المثال الذي يُصنَّف من القوة الثالثة هي، أولاً، واقعة أنه كان في طريقه لاسترجاع كتاب أورنشتين؛ وثانياً، أنه تورّط في حديث عن المجلة التي يحررها أورنشتين؛ وثالثاً، أنّ نسخة من كتاب أورنشتين وصلت بالبريد في تلك اللحظة. كما يشتمل هذا المثال أيضاً عن تواقتين من القوة الثانية. أولهما هو الحديث مع الزميل عن الكتاب في لحظة وصوله بالبريد. والثاني هو الحديث عن المجلة مع وصول الكتاب من مكاتب المجلة.

يشيع هذا المثال شعوراً بأن ثمة شيئاً من عقدة غورديوس(*) في كثير من مثل هذه التوافقات. ويبدو أن توافقات عديدة قد تكون ملتفّة معاً فلا نعلم تماماً من أين نبدأ بتعدادها أو أين ننتهي. وما رمى إليه كامير من وراء تلك التصنيفات المُتْقَنَة التي وضعها هو أن يتدبّر أمر هذا التعقيد بوجه خاص.

ويشبه مثالنا هذا كثيراً من الأمثلة التي دوّنها كامير في كتابه. ومع أنّ معظم تلك الأمثلة مبتذل وعادي، فإن فيها فتنة غريبة معينة تثير الفضول. ولم يكن كامير قد تجاوز العشرين حين احتفظ بسجلّ لمثل هذه التوافقات التي بلغت أوجها في كتابه Das Gesetz der Serie (قانون السلسلة)، المنشور عام ١٩١٩. وهو كتاب في قسمين كبيرين، عُقِدَ الأول لتصنيف أنماط التوافقات تصنيفاً بالغ التدقيق. ويضمّ مئة حالة أو مثال، مبتدئاً بما يدعوه كوستلر "مجموعة من الأمثلة متعددة الألوان"[٢٩] يضعها تحت عناوين متنوعة كالأسماء، والكلمات، والأرقام، والرسائل، والأحلام، والكوارث. ليتلو ذلك بحث في "مورفولوجيا السلسلة" حيث يميّز كامير بين درجة السلسلة (عدد الحوادث المتشابهة المتسلسلة زمنياً) وقوتها (عدد الحوادث التي تقع في الوقت ذاته أو نحو ذلك). وتُصنَّف هذه الأخيرة تبعاً لعدد المعالم (البارامترات) التي تشترك بها. ومثال على ذلك هذا التوافق، وهو العاشر في الكتاب، الذي يشتمل على ستة معالم. وهو قصة جنديين، كلاهما في التاسعة

(*) — عقدة غورديوس، هي عقدة أحكم شدّها غورديوس ملك فريجيا، وزُعِمَ أنّ أحداً لن يحلّها سوى سيد آسيا المقبل، فجاء الاسكندر المقدوني وقطعها بسيفه. وصار هذا الاسم يطلق على كل معضلة أو مشكلة عويصة.

عشرة من عمره، وكلاهما ولد في سيليزيا دون أن يعرف أحدهما الآخر، وكلاهما تطوعا في فيلق النقل، وكلاهما دخلا المشفى العسكري ذاته عام ١٩١٥، وكلاهما أصيبا بذات الرئة، وكلاهما يُدْعى فرانتز ريختر[٣٠].

أما في القسم الثاني من الكتاب فيقوم كاميرر بـ "تنسيق" سلاسل التوافقات تبعاً لكونها دوريّة، أو طورية، أو متناوبة؛ متماثلة، أو متشابهة؛ نقية، أو هجينة؛ عكوسة؛ وهلمجرا. غير أن قيمة كلّ هذه التصانيف الدقيقة والتفصيلية تبقى موضع تساؤل. فالتوافقات المحمّلة بالمعنى لا يبدو أنها تعنو للتصانيف النهائية والحاسمة، بخلاف العيّنات البيولوجية التي اعتاد كاميرر العمل عليها. لكن ذلك لا يمنع كوستلر من التعبير عن استحسانه محاولة كاميرر إذ يقول: "بصرف النظر عن كلّ ما يبرّر الشك، فإنّ هذه المحاولة الأولى في وضع تصنيف مُنَظَّم للحوادث المتسلسلة اللاسببية قد تجد في أحد الأيام تطبيقات لا نتوقعها"[٣١].

ويختم كاميرر القسم الأول من كتابه بالقول: "لقد وجدنا أنَّ تكرّر معطيات الزمان متطابقة أو متشابهة في نطاقاتٍ متجاورة أو متّصلة من المكان أو الزمان هو واقعة تجريبية محض ينبغي قبولها ولا يمكن تفسيرها من خلال التوافق، ذلك أنها تجعل التوافق سائداً ومتحكّماً لدرجةٍ يُنْتَقَضُ فيها مفهوم التوافق"[٣٢]. وهنا يأتي كاميرر إلى الخاصية الجوهرية في دراسته التوافق؛ "تكرّر معطياتٍ متطابقة أو متشابهة". والحقّ أن أمثلة كاميرر جميعها تشتمل على تكراراتٍ لـ "المعطيات". وهو يلحّ باستمرار على ميل الشبيه إلى جذب الشبيه. ولقد رأينا من قبل أنّ بعض أمثلة التزامن الهامة لا تبدي خاصية التشابه هذه بل تشتمل على توافقٍ في المعنى، وهي فكرة سوف نعرضها على نحو مُفَصَّل في القسم الثاني.

معظم الحالات التي ترد في كتاب كاميرر هي حالات لا أهمية لها بحدّ ذاتها، وتقع عملياً في فئة الأشياء المثيرة والغريبة. غير أن كاميرر استطاع، على الرغم من هذه الأمثلة العادية المبتذلة، وعلى الرغم من ميله إلى التحليل، أن يتوصّل عبر هذه "المجموعة متعددة الألوان" من الغرائب المتزامنة إلى إحساس عميق بوحدتها، وهو ما ينطوي عليه المقطع الذي أوردناه في بداية هذا الفصل. ولاشكّ أن الأمر كان عسيراً، ذلك أن "التاو يكون مبهماً حين لا تنظر إلا إلى شذرات قليلة من شذرات الوجود"، كما قال تشوانغ تسه قبل قرون.

وفي القسم الثاني الكبير من "قانون السلسلة" يأتي كامير إلى الجانب النظري من عمله. وهو يطور هنا أفكاره المتعلّقة بطبيعة التوافق، ويفترض، على غرار كارل يونغ وفولفغانغ باولي، وجود مبدأ ناظم لا سببي ويجعله نداً ومكافئاً للسببية ذاتها. وهذا العامل اللاسببيّ هو الذي يشدّ الشبيه إلى الشبيه. وهو نوع خاص من الجاذبية التي تعمل تبعاً للشكل لا تبعاً للمتغيرات الفيزيائية التقليدية كالكتلة والطاقة. فالحوادث المتشابهة شكلاً يجذب واحدها الآخر لكي تولّد سلاسل من الحوادث يمكن إدراكها.

ويعتقد كامير أن مجموعات الحوادث المتكررة تتوالد وتنتشر على نحوٍ دوريّ، مثل دوائر الماء. فنحن لا نرى من الموجات سوى قممها؛ أما أغوارها فمحتجبة عن الأنظار. هكذا يختبر المقامرون، مثلاً، جولةً من السَّعد في كل قمة ثم يأتي النّحس بعد ذلك. ولكي يدعم كامير رأيه هذا قام بمراجعةٍ للنظريات السابقة في الدورية. ومن بين هذه النظريات ثمة الاستخدام الفيثاغورسي الرمزي للرقم ٧ (ومثال ذلك وجود سبع نوطات موسيقية في الأوكتاف الواحد تتكرر مرة بعد مرة)؛ ومن بينها أيضاً "تعاقب الأيام الحسنة والأيام الرديئة" مما جاء به غوته؛ وقناعة فرويد بأنّ هنالك دورتين من ثلاثة وعشرين يوماً وسبعة وعشرين يوماً تتضافران في تأثيرهما على السلوك. ورأى كامير، بوصفه بيولوجياً، أن السلوك الدوري هو سلوك يميّز السيرورات الطبيعية بوجه عام.

وثمّة قطاع كبير من نظرية النّظم الحديثة يُعْرَف باسم نظرية الشّواش أو ديناميات الشواش هو قطاع مكرَّس في جزء منه لمثل هذه الأنماط من السيرورات الدورية التي سحرت كامير. ويمثّل كتاب جون بريغز وديفيد بيت المرآة الكَدِرة مدخلاً ممتازاً إلى هذه المقاربة الرياضية لسيروراتٍ تبدو عشوائية في الظاهر ونكتشف لدى التمحيص أنها تتبع نماذج عامة معينة تتعين بـ جواذب محدّدة رياضياً[٢٣]. ويُعرف بعض هذه الجواذب باسم "الجواذب الشواشية" أو "الغريبة"، وهي تصف سيروراتٍ لا يمكن التنبؤ بها مطلقاً على المدى القصير في حين أنها تتكشّف عن تقلباتٍ دورية على المدى الطويل. والطقس هو مثال على ذلك. فنحن نعلم أن التنبؤات الجوية قصيرة المدى لا يعوَّل عليها، وذلك نظراً للعدد الكبير من العوامل التي تتفاعل وتؤثّر على هذه التنبؤات ولأن أبسط العوامل قد تمارس تأثيراتٍ

كبيرة جداً على النتيجة النهائية. وهكذا تُمْطِر في أحد الأيام ليعقب الصحو في اليوم التالي. أما المراحل الطويلة من الطقس الرطب الذي يدوم أسابيع أو أشهر أو سنوات فتتبعها مراحل طويلة أيضاً من الطقس الجاف. ويبدو أن السَّعْد في المقامرة يتبع مساراً مماثلاً. حيث يتبع مراحل السعد مراحل من النحس والحظ العاثر، على الرغم من أنّ المقامرين لا يكسبون طوال مراحل سعدهم ولا يخسرون طوال مراحل نحسهم. ومما تجدر ملاحظته أنّ مؤسسي نظرية الشواش كانوا مأخوذين تماماً بلعبة الروليت وما تبديه من سلوك. فكانوا يقضون جلسات طويلة مع حواسيبهم تتبعها في بعض الأحيان جولات على نوادي القمار بقصد الاختبار الميداني!

ونظرية الشواش لا تفسّر سيروراتٍ مثل سلوك الطقس أو دولاب الروليت، غير أنها توضح أنّ التحليل الرياضي قادر على وصف سيرورات تبدو عشوائية في الظاهر وتشبه كثيراً تلك التي أثارت اهتمام بول كامير. إلا أنّ كثيراً من هذه السيرورات، كالطقس مثلاً، تدفعها قوى طبيعية لا علاقة لها تقريباً بالخاصية الفريدة ذات الدلالة الشخصية التي تميّز أمثلة التزامن التي أثارت اهتمام يونغ وجعلته ينكبّ عليها.

فالحالات التي يعرضها كامير، والتي ينطوي كلّ منها على ضرب معين من التكرار، تقبل التفسير بوصفها مصادفات وحسب؛ وربما وجب أن نقول إنها تخضع للتفاعل المعقد الذي تسهم به عوامل مجهولة ذات دلالة ضئيلة أو لا دلالة لها بالنسبة للفرد. وكما يشير عالم الرياضيات مايكل شاليز، فإن تطبيقات الاحتمال والإحصاء في مثل هذه القضايا هي في أفضل الأحوال موضع شكّ وتساؤل، مع أنّ كلاً منا لابد أن يعيش عدداً معيناً من الحوادث المتراكبة بعيدة الاحتمال[٣٤]. والمبالغة في شأن هذه الحوادث ربما كان شبيهاً بمراقبة السُحُب والنفخ في البوق كلما رأينا تلك السحب القليلة التي تتميّز بأشكالها اللافتة. والحقّ أنّ كلاً من شاليز ويونغ ينتقدان كامير انطلاقاً من أسس مشابهة، مع أن أينشتاين كان قد علّق على كتابه مستحسناً ووصفه بأنه "أصيل وليس منافياً للعقل بأي حال من الأحوال". (انظر الملحق II حيث تجد مقارنة عميقة بين الاحتمال والتزامن).

كان من نصيب كاميرر أن يُنْتَقد. فهو واحد من آخر أنصار نظرية لامارك في التطور. ويرى هؤلاء أن التجربة الفردية التي تخوضها عضوية ما يمكن أن تؤثر على نسلها. والمثال الأساسي على هذا هو أنّ أسداً يطوّر سرعة عظيمة في الجري انطلاقاً من تجربته الفردية الخاصة قد ينقل شيئاً من هذه المهارة المُكْتَسَبة إلى أشباله. ولقد دخلت هذه التصورات في صراع شديد مع علم الأحياء الميكانيكي الذي ساد في أوائل القرن العشرين كما أدخلت كاميرر في صراع مباشر مع علماء الأحياء البارزين في أيامه. وكان أحد خصومه الرئيسيين في معارك النظرية الداروينيّ العظيم وليم باتيسون، والد غريغوري باتيسون عالم الأحياء المعروف، والفيلسوف، ومؤسس نظرية الفصام ثنائي الارتباط.

ولقد اكتسب كاميرر براعةً لافتة في التجريب على الزواحف والبرمائيات بينما كان يسعى لدعم أفكاره اللاماركية. بيد أنّ العيّنات التي جمعها ضاعت في الحرب العالمية الأولى، أما آخر عينة بقيت، وهي "علجوم الداية" (alytes obstetricus) فقد عُبِثَ بها. وفي أيلول ١٩٢٦، وكان قد تعرّض لإذلال شخصي وأضحت سمعته في الحضيض، خرج كاميرر في جولة واتّخذ دربه صعوداً إلى جبل في النمسا حيث أطلق على نفسه النار. ولقد روى آرثر كوستلر قصة حياة كاميرر في سيرة ساحرة بعنوان حالة علجوم الداية[٣٥]. ونحن نجد في هذا الكتاب ملحقاً بعنوان "قانون التسلسل"، هو أفضل مدخل باللغة الإنجليزية إلى أفكار كاميرر في التزامن (خاصةً أن Das Gestez der Serie لمَ يُترْجم إلى هذه اللغة).

٢
التزامن في منزل الفيزياء

وفي البداية تخيّل من أعماق كينونته شيئاً ليس ذهنياً ولا مادياً، بل مفعم بالإمكانية... وَسَطاً يقتضي فيه الواحد والكثرة أن يكون كلّ منهما متوقفاً على الآخر على نحو دقيق، ولابدّ فيه للأجزاء جميعاً وللخصائص كلّها أن تتخلّلها كلّ الأجزاء وجميع الخصائص الأخرى؛ ويؤثر فيه كلّ شيء على كلّ الأشياء الأخرى؛ ويكون فيه الكلّ محصلة جميع الأجزاء وكلّ جزء تحديداً شاملاً للكلّ، وسطاً هو جوهرٌ كونيّ لابدّ فيه لكلّ روح فردي من أن يكون ذاتاً مطلقةً ومجرد شيء مُخْتَلقٍ من الكلّ في آنٍ معاً، وعلى نحوٍ غامض.

أولاف ستابليدون

صانع النجوم

رأينا في الفصل الأول أن بول كاميرر حاول بطريقته اللامعة والمنفتحة أن يضع التوافق تحت عدسة العلم الموضوعي. غير أن الفيزياء التي كانت سائدة في أيامه، والروح الأسطوري الذي مثّلته، لم يقدّما ما يكفي من الدعم لأي جهدٍ يحاول المضيّ أبعد من تصوراتهما الميكانيكية الخاصة بالسببية. وبتعبير أليكس كومفرت، فإنّ تلك الفيزياء لم تُبْدِ ما يكفي من المشاركة الوجدانية[٣٦] مع التزامن. ولأن كاميرر كان محاطاً بهذا الروح الأسطوري من كلّ جانب، فقد جاءت صياغته النهائية لقانون التسلسل أشبه بتصوّر مبهم لتكرّر الحوادث المتشابهة. ونحن ننوي في هذا الفصل أن نتجاوز كاميرر وأن نعيد النظر في التزامن على ضوء فيزياء معاصرة تكسر قالب التفسير الميكانيكي وتُبدي مشاركةً وجدانية أكبر حيال غير المتوقَّع والإبداعي.

السيرورة المتواصلة

يقتضي التزامن كوناً تكون فيه جميع الحوادث غير المرتبطة بعضها ببعض في الظاهر متحابكةً معاً بحيث تشكل نسيجاً عالمياً متمادياً متّصلاً. ومثل هذا الكون لا ينسجم مع الفيزياء الميكانيكية التي ترى الكون بوصفه تجمّعاً سائباً مهلهلاً من الأشياء، والقوى، والطاقة.

في بداية القرن العشرين كان منزل الفيزياء القديمة مُشَاداً من أقوى المواد التي يمكن تصوّرها؛ الذرّات التي لا يمكن النفاذ إليها والتي تشكّل أساس العلم المادي. وكان موضع كلّ ذرة من هذه الذرّات ثابتاً في المكان ثلاثي الأبعاد الذي أشارت إليه الهندسة الديكارتية. وما هي إلا بضع سنوات حتى اهتزّ منزل الفيزياء من أساسه. وانحلّت ذرّات جدرانه إلى تجريداتٍ لم تلبث أن تحولت إلى احتمالات مكتوبةٍ على ألواح علماء الرياضيات. فموضع هذه الذرّات لم يَعُدْ محدَّداً. بل إن المكان الذي تشغله صار منحنياً، وملتوياً، وممتلئاً بـ "ثقوب دودية"! فقد انقضّ على هذا المنزل كل من النظرية النسبية العامة لأينشتاين ونظرية الكمّ. وكلتاهما تريان الكون كلاً لا انقسام فيه وإن كانتا تتوصلان إلى ذلك بطريقتين مختلفتين تماماً.

مع أينشتاين يصبح الكون كلّه مجالاً لا انقسام فيه. أما تلك الأشياء كالذرّات والنجوم فتُرى بوصفها خصائص لهذا المجال وتركّزاتٍ أو تكثفاتٍ موضعية فيه. مثل دوّاماتٍ على سطح الماء. كل منها يتألف من حركةٍ دوّامية مستقرة تعطي شكلاً فريداً لذلك الجزء المحدد من السطح. وفي حين يمكن لهذه الدوّامات أن تتفاعل واحدتها مع الأخرى، فتجتمع معاً لتشكل دوّامات جديدة أو أكبر أو تمحو بعضها بعضاً، إلا أنها ليس لها وجود منفصل في ذاتها وبذاتها بل هي مجرد خصائص موضعية للماء.

وبخلاف النظرية النسبية العامة، فإنّ نظرية الكم لا تُعنى بوجود الأشياء بل بالأفعال أو الحوادث. فهي بنية رياضية رصينة ليس للأشياء المنفصلة أي تمثيل فيها. الحوادث وحدها هي الواقعية بالنسبة لهذه النظرية، وهي حوادث مرتبطة فيما بينها على نحو صميمي لا فكاك منه. ومثالٌ على ذلك أننا لا يمكن أن نتعامل مع عدد من الجسيمات دون الذريّة الموجودة في تجربة بوصفها وقائع منفصلة. فنتيجة التجربة تتحدّد بالحالة الكمومية الكليّة

لمنظومة الجسيمات، التي لا يمكن أن ترى بأي حال من الأحوال على أنها مُشكّلة من أشياء منفصلة ومستقلة. ورياضيو فيزياء الكمّ يتعاملون مع أية منظومة من الجسيمات على أنها جزء من وحدة أكبر.

بل إن الكلية تمتدّ في فيزياء الكمّ لتطاول جهاز التجربة الذي تُجرى عمليات القياس بواسطته. بل تطاول أيضاً سياق التجربة برمّته؛ المخبر، والمجرّبين أنفسهم، وما إلى ذلك. يقول فيزيائي الكمّ ديفيد بوم: "ينبغي أن يُفْهَم الكون كله (بكلّ ***جسيماته***، بما فيها تلك التي تتشكّل منها الكائنات البشرية، ومخابرها، وأدوات رصدها، إلخ) بوصفه كلاً واحداً لا انقسام فيه، ولا يحظى فيه التحليل إلى أجزاء توجد على نحو منفصل ومستقل بأية مكانة هامة"[٣٧].

التزامن في العالم المجهريّ

تكمن الكليّة التي يشير إليها التزامن في الروابط المحمّلة بالمعنى بين الحوادث المنعزلة مكانياً وزمانياً فتبدو متّصلة معاً على الرغم من انفصالها. ونحن نجد في فيزياء الكمّ ما يشبه هذا، وليس غريباً أن يُشار إليه باسم التزامن.

وقصة التزامن الكمومي، مثل قصص كثيرة في الفيزياء الحديثة، تبدأ مع أينشتاين. فعلى الرغم من أن أينشتاين كان واحداً من روّاد فيزياء الكم، إلا أنه لم يكن قط صديقاً لها، خاصةً كما تمّ تأويلها على يدي اثنين من مؤسسيها هما نيلز بور وفيرنر هايزنبرغ. فإحدى النتائج التي تتكشّف عنها معادلات هايزنبرغ هي التثبّت من أنّ مقدار المعلومات التي يمكننا أن نحصل عليها بخصوص جسيم ذرّي معين هو مقدار محدود. وبعبارة أخرى، فإننا لا نستطيع أن نتوصل إلا إلى درجة محدودة من الدقة في وصفنا مثل هذا الجسيم. ومثال على ذلك أننا نستطيع أن نقيس موضع جسيم ما في أية لحظة زمنية بكل الدقة التي نريد، غير أن ذلك سيجعل سرعة الجسيم (أو اندفاعه) مجهولة وغير محددة. وهذا يعني أن بمقدورنا أن نقيس الموقع أو السرعة بالدقة التي نريد، بيد أننا نخسر قياس الواحد منهما إذ نقيس الآخر. ولقد فسّر بور هذا الضرب من "عدم التعيين" على أنه يعني أن قياس السرعة، مثلاً، يجعل الموقع غير محدد أو معين؛ بما يعني أن الموقع لم يُعد له أي معنى،

فيمكن لنا أن نضع هذا الموقع في الموضع الذي نضع فيه صوت يدٍ واحدةٍ تصفق، حيث يكون من الساحر أن نفكر فيه دون أن يكون لدينا أي شيء نرجعه إليه في عالم الواقع.

ولكن أينشتاين لم يتأثّر بكل هذا، واقترح خلال سنين عدداً من "التجارب الفكرية" التي قصد من ورائها تبيان خطأ التفكير لدى بور. والتجربة الفكرية هي تجربة مُتَخيَّلة يُقصد منها أن تبيّن أن جانباً من جوانب نظرية معينة هو جانب ناجح أو مخفق بالاستناد إلى أسس منطقية وحسب. وقد نشر أينشتاين أشهر هذه التجارب عام ١٩٣٥ بالاشتراك مع بوريس بودولسكي وجون روزن، وعُرفت هذه التجربة منذ ذلك الحين باسم ***مفارقة*** EPR[٣٨] (مفارقة أينشتاين – بودولسكي – روزن). وقد بنى هؤلاء تجربتهم على وقائع دقيقة معينة مستمدة من رياضيات فيزياء الكمّ. وبالتحديد، فقد بنوها على أن جسيمين يشتركان في الشرط الذي يُعرف باسم ***حالة التأحّد*** (كأن يكونا نصفين من جسيم أكبر) يحتفظان بعلاقة خاصة واحدهما مع الآخر حتى بعد انفصالهما ومضيهما كلّ في طريقه الخاص.

فحين ينشطر الجسيم الأكبر الأصلي ويقذف جسيميه المكوّنين في اتجاهين متعاكسين، فإن موقعي هذين الجسيمين وسرعتيهما تبقى متعالقةً، مع أن أحدهما يتجه إلى نيويورك، مثلاً، والآخر إلى باريس. ولذا فإن معرفة موقع أحدهما تتيح لنا معرفة موقع آخر، الأمر الذي يصحّ أيضاً على سرعتيهما. وثمّة مثال غالباً ما يستخدم في هذا المجال هو مثال كرتيّ البلياردو. فحين تصطدم كرة البلياردو بالكرة الأخرى، فإنهما توجدان في لحظة الصدم هذه كـ "جسيم" واحد لا يلبث أن يتفكك مباشرةً مرسلاً جزئيه المكونين في اتجاهين متعاكسين. فإذا قسنا موقع أحد هذين الجزئين أمكن لنا أن نستنتج موقع الآخر. وإذا قسنا سرعة أحدهما أمكن لنا أن نستنتج سرعة الثاني. ذلك أن موقعي الكرتين متعالقان على نحوٍ دقيق وكذلك سرعتيهما.

أما إذا كانت هاتان الكرتان كرتي بلياردو كموميتين فستكون لهما خاصية غير عادية تماماً، وهي أن قياس موقع إحداهما يجعل من المستحيل قياس سرعتها أيضاً. وهذا هو التقييد الذي جاء به هايزنبرغ. أما أينشتاين وبودولسكي وروزن فقالوا: لماذا لا نقيس موقع إحدى هاتين الكرتين وسرعة الأخرى؟ حيث يمكن من خلال هذين القياسين ومن تعالق

موقعي الكرتين وسرعتيهما أن نعرف كلا القياسين بالنسبة لكل كرة من هاتين الكرتين. وبذا نحقق معرفة كاملةً بهما.

لقد أراد أينشتاين أن يبيّن قبل كل شيء أن التقييد الذي وضعه هايزنبرغ أمام المعرفة الكاملة هو أمر مُخْتَلق ومُلَفّق. بيد أن الأهم من هذا هو أن أينشتاين أراد أن يبيّن أن نظرية الكم توصيف ناقص للواقع. ولكن لننظر في ردّ بور. فما قاله هذا الأخير في الجوهر هو أن مفارقة EPR قد فصلت فصلاً مصطنعاً قياس كلا الجسمين. ذلك أن إجراء قياس على واحد منهما لابدّ أن "يزيل وضوح الإطار المرجعي" للآخر على نحوٍ فعّال ومؤثر. وما ينطوي عليه ردّ بور هو أن استقلال الجسيمين لم يزدد بعد مغادرتهما حالة التأحّد قياساً بما كان عليه قبل ذلك. وهذه فكرة كليّة في إلحاحها على تصوّر مفاده أن من غير الممكن معاملة الجسيمين كشيئين منفصلين على الرغم من أنهما يشغلان موضعين مختلفين في المكان وقد يكونان بعيدين كثيراً واحدهما على الآخر.

وهذه الخاصية الكليّة في ردّ بور على مفارقة EPR هي ما ركّز عليه في عام ١٩٦٥ الفيزيائي البريطاني جون بلْ، الذي أعاد صياغة أفكار بور على نحوٍ قابل للاختبار في المخبر[٢٩]. فقد اقترح مجموعةً من البراهين الرياضية، اشتهرت باسم تفاوتات بلْ، توضح أن جسيمين كانا مرة في حالة تأحّد يحتفظان بارتباط فيما بينهما على الرغم من اختلاف موقعيهما لاحقاً. وتوضيح بل هذا للترابط المتبادل على الرغم من المسافة يوجّه نقاش بور الأصلي وجهة الإلحاح على مكنونٍ كلّي يطلق عليه اسم اللاموضعية، ومفاده أن لا حاجة بالجسيمين لأن يشتركا في الموضع نفسه من المكان لكي يكونا مرتبطين فيما بينهما ارتباطاً صميمياً.

وتُعنى تفاوتات بلْ بـ "لفّ" الجسيمات الذرّية وليس بمواقعها أو سرعاتها. (واللف spin، هو صفة كمومية شكلية قريبة من دوران كرة البلياردو). وما تتنبأ به تفاوتات بل هو أنّ القياس المخبري للفّ كل جسيم من الجسيمين المنفصلين اللذين كانا من قبل متحدين يبيّن أنهما مرتبطين إلى درجة كبيرة جداً تتخطى ما نتوقعه على أساس الفيزياء القديمة. ولقد تلا ذلك عدد من التجارب الأخرى. ويبدو أنّ الشك قليل في صحة هذه التفاوتات.

فاللفّ الذي يميّز كل جسيم من هذين الجسيمين مرتبط حقاً باللفّ الذي يميّز الجسيم الآخر على الرغم من المسافة، وذلك دون أن يكون هنالك أية آلية سببية واضحة مما تتيحه الفيزياء القديمة الميكانيكية. ويدعى هذا التعالق في الفيزياء الكمومية باسم "التزامن". أما مكنوناته الكاملة فقد عبّر عنها الفيزيائي نِكْ هربرت تعبيراً مُحكماً حين لاحظ أن "كوناً يبدي *ظواهر موضعية* مبنية على *واقع غير موضعي* هو العالم الوحيد الذي يتماشى مع الوقائع المعروفة ومع برهان بِل"[٤٠].

يُقال إنك إنْ لم تَعْتِرك صدمة حيال فيزياء الكم فهذا يعني أنك لم تفهمها. ولاشك أن تفاوتات بِل تحدث صدمةً في منزل الفيزياء. وإحدى الطرائق التي تعامل بها الفيزيائيون مع هذه الصدمة تمثّلت في اعتبارهم تفاوتات بِلْ مجرد مجموعة من التنبؤات الرياضية ليس غير. والحقّ أن هذا الموقف كان الموقف الشائع، بيد أنه لم يثبت أنه موقف مُرْضٍ ووافٍ. ولقد قدّم ديفيد بوم وجهة نظر بديلة يقترح فيها أن الجسيمين ليسا منفصلين تماماً وإنما يشكّلان وجهتي نظر مختلفتين لجسيم واحد وحيد[٤١].

يقول بوم: لنفترض أن هذا الجسيم الواحد هو سمكة في حوض، وأن آلتيّ تصوير سينمائي مُعَدّتان لرؤية هذه السمكة على شاشتي مراقبة منفصلتين. حين نضع آلتيّ التصوير بزاوية قائمة واحدتهما بالنسبة للأخرى، إحداهما أمام الحوض والأخرى بجانبه، فإنّ ما نراه على الشاشتين يبدو كما لو كان سمكتين منفصلتين بيد أنهما تلفتان الانتباه إلى أبعد حد، لأن كل حركة تصدر عن إحداهما تقابلها حركة مرتبطة بها تصدر عن الأخرى. وإذا لم نكن ندرك أنّ الصور على الشاشتين هي للسمكة ذاتها، قد نستنتج أنهما سمكتان منفصلتان، ترتبط إحداهما بالأخرى برباط سببي مجهول. ويقول بوم إننا نرى كلاً من هاتين السمكتين (اقرأ الجسيمين) على نحو منفصل في مكان ثلاثي الأبعاد، بينما لا وجود في الواقع سوى لسمكة واحدة (جسيم واحد) توجد في مكان سداسيّ الأبعاد. فالسمكتان هما السمكة ذاتها عندما يُنْظَر إليهما من هذا المنظور ذي الأبعاد الأرفع.

تُعنى هذه الملاحظات الآنفة بـ "العالم المجهري" الخاص بالجسيمات الجوهرية. غير أنه يبدو لنا أننا نُعنى بظاهرة مماثلة في التزامن الذي يُعَاش في "العالم الأوسط"، عالم العيش

اليومي العادي. ففي كلا الحالين تواجهنا مجموعات من الحوادث ذات التعالق الرفيع دون أن يكون لذلك أي تفسير سببي. وما نراه فعلاً في كلا الحالين ليس سوى السطح الذي يبديه حادث أعمق، محتجب، يربط بين الأجزاء المنفصلة.

غير أن تزامن العالم الأوسط يبدو أعقد من مقابله في العالم المجهري أو الصغير. ففي هذا الأخير، ليس الجسيمان اللذان يظهران منفصلين سوى صورتين مرآتيتين واحدهما للآخر، أما في تزامن العالم الأوسط فيبدو كما لو أننا نرى وجهين متباينين لنموذج أكبر خفيّ. فهنا يُظْهِرُ السطح أنّ ما نراه فعلاً يمكن تشبيهه بما نراه على فيلم من ألعاب الفيديو. فأفعال "الأشياء" المتنوعة البادية في الفيلم هي أفعال رفيعة التعالق واحدها بالآخر لكنها لا تمثّل انعكاسات متنوعة أو مُضَاعفة للصورة ذاتها، وإنما تتولّد جميعها من نموذج أكبر، مستتر، يتجلّى للعيان في دارات حاسوب ألعاب الفيديو. وهذا النموذج الخفيّ هو ما يُحْدِث الحوادث المرئية التي تتلاءم بعضها مع بعض على نحو شديد السلاسة. وسوف نرى بعد قليل أنّ هذه الاستعارة، التي اقترحها أليكس كومفرت في الأصل(٤٢)، هي توصيف مناسب لنموذج كوني جامع قام بتطويره مؤخراً ديفيد بوم(٤٣).

النظام الهولوغرافي

يمثّل النظام الهولوغرافي الذي طوره بوم رؤيةً للعالم هي الأقرب إلى التزامن في الفيزياء الحديثة. فبخلاف الكون الموروث عن ديكارت، والذي يمكن تخيّله على غرار خارطة طوبولوجية للأشياء والحوادث التي تشغل مواقع منفصلة في جملة إحداثيات ثلاثية الأبعاد، يتصوّر بوم الكون على غرار هولوغرام. وهذه رؤية كليّة على نحوٍ جذري، تفسح المجال أمام ولادة حوادث منفصلة إنما متعالقة بصورة تتعدّى قيود السببية.

يتألف الهولوغرام من صفيحة هولوغرافية. وحين تُرى هذه الصفيحة تحت ضوء عادي فإنها تبدو أشبه بمسودّة صورة فوتوغرافية تعرضت للضوء تعرّضاً ناقصاً. وحين تُرى في شروط إضاءة خاصة، كضوء الليزر، فإنها تأخذ مظهر نافذة مفتوحة. وكما يمكن لنا أن نرى من خلال نافذة واقعية كامل المشهد الواقع خلفها حين ننظر من خلال أي جزء منها،

فإن المنظر كلّه في الهولوغرام يطاله النظر، أو يكون **_منطوياً_**، كما يقول بوم، في كلّ جزء من أجزاء الهولوغرام. وهكذا تتمثّل كليّة الهولوغرام الجوهرية في أنّ كل جزء منه يحتوي الكلّ، أو ينطوي عليه. وهذا يعني، بالمقياس الكوني لنظرية بوم، أنّ كل جزء من العالم يحتوي الكون كلّه مخفيّا (منطوياً) فيه. ومع أنّ هذا التصوّر المذهل هو تصور جديد على العلم الحديث، إلا أنه معروف تماماً في الشعر الصوفي العالمي. ومن الأمثلة على ذلك ما يقوله الصوفيّ محمود الشَّبِسْتَري في بستان السرّ:

فلتعلم أنّ العالم مرآة كاملة،

في كلّ ذرّة مئات من الشموس الساطعة.

وإذ تشطر قلب قطرة الماء،

تنبثق منها مئات المحيطات النقية...

في بؤبؤ العين سماء.

ومهما صغرت حبّة القلب

فهي محطّة لربّ العالَمَيْن يقطن فيها[٤٤].

يوجد الهولوغرام حين يُلْتَقط نموذج من التفاعلات الضوئية – الموجية على صفيحة هولوغرافية. ويبدو أن القدرة على احتواء وطيّ صور كبيرة وكليّة ضمن الأجزاء الصغيرة هي قدرة تميّز نماذج التفاعلات هذه. ومثال على ذلك نموذج الدوائر التي نراها على سطح بركة بعد بضع ثوانٍ من رميها ببعض الحصى. فهذه الدوائر تخلق أشكالاً معقدة أثناء انتشارها، متقاطعةً ومتداخلةً على سطح الماء، وكلّ منها تنتشر من منبعها حيث سقطت الحصاة. ولو استطعنا أن نجمّد البركة في الحال، لاحتوت هذه الدوائر على المعلومات الضرورية لعكس العملية، فنعيد خلق الصورة الأصلية للحصى وهي ترتطم بالسطح. وهكذا يمكن أن نقول إن صورة الحصى الساقطة منطوية في نماذج الدوائر. وهذا بالضبط ما يفعله الهولوغرام، حيث يستخدم أمواجاً ضوئية بدل الدوائر المائية.

وبتوسيع المقياس، يمكن لنا أن نتصوّر الكون كلّه بركةً ضوئية شاسعة فيها دوائر تنتشر، وتتداخل، وتخلق نماذج معقّدة من التفاعلات في كل الأرجاء. فبعض هذه النماذج يبدو على شيء من الاستقرار، وأخرى ليست كذلك، أو أنها قد تعطي مظهر صور مستقرة في حركتها. وهذا هو تصوّر *الحركة الكليّة* (holomovement) الذي يقع في القلب من مفهوم الكون الهولوغرافي لدى بوم.

يقول بوم إننا اعتدنا على التفكير بأنّ الكون مؤلف من أشياء صلبة إلى هذا الحدّ أو ذاك كالذرّات أو النجوم، يُصْدر كثير منها الضوء وأشكالاً أخرى من الإشعاع الكهرومغناطيسي (موجات الراديو، موجات غاما، وهلمجرا). أما المكان بين هذه الأشياء فممتلئ بدفقٍ متواصل من الإشعاع. وقد اعتدنا أيضاً على ألا نحسب كثيراً حساب هذا المحيط من الموجات الكهرومغناطيسية. فنحن نعتبر الأشياء الصلبة واقعية ونعتبر دفق الطاقة ثانوياً من حيث أهميته. لكن بوم يقلب هذه اللوحة رأساً على عقب، فيجعل الدفق الواقع الرئيس في الكون. ويرى الأشياء الصلبة بوصفها نماذج سكونية للتفاعلات الموجية التي تنبثق عن الحركة الكليّة لا بوصفها الواقع الرئيس. ولاشكّ أن معظمنا قد أتيحت له رؤية أمثلة مشابهة من التفاعلات الموجية في نماذج سكونية صغيرة من الدوائر على سطح فنجان القهوة أو الشاي لدى اهتزاز المائدة الذي قد ينجم عن مرور دراجة كبيرة في الجوار. إن هذه التشكلات "الموجية الساكنة" الصغيرة هي نتاج لفعل قليل الظهور لكنه أساسيّ تماماً تفعله الدوائر المندفعة بسرعة على سطح الكوب، والمنعكسة على جدرانه، والمتفاعلة بعضها مع بعض. هذا مثال عن تصوّر بوم للكيفية التي تتولّد بها المادة الصلبة من دفق الموجات الكهرومغناطيسية. فكما رأى أينشتاين في النظرية النسبية العامة إلى الأشياء على أنها صور مستقرة لِمُتَّصَل المكان – الزمان، كذلك يرى بوم إلى الأشياء بوصفها نماذج مستقرة من الحركة. أما الأمل الذي كان يحدوه فهو أن يجمع من خلال هذه الوقائع بين النسبية وحجر الزاوية الآخر في الفيزياء الحديثة، نظرية الكمّ.

وتبعاً لبوم فإن للكون وجهين اثنين، أو نظامين، بكلام أدقّ. أولهما هو *النظام الظاهر*، الذي يتوافق مع العالم المادّي كما نعرفه في الواقع اليومي، والثاني هو نظام أعمق، وجوهريّ

أكثر يطلق عليه بوم اسم ***النظام الباطن***. وهذا النظام الباطن هو الحركة الكليّة الشاسعة. ونحن لا نرى إلا سطح هذه الحركة كما تتجلّى أو "تُظهِر" ذاتها من حين إلى آخر في الزمان والمكان. فما نراه في العالم — النظام الظاهر — ليس سوى سطح النظام الباطن على النحو الذي يتكشّف عنه. أما الزمان والمكان فهما صيغتا أو شكلا هذه السيرورة المتكشّفة. إنهما مثل الشاشة في ألعاب الفيديو. فالأشياء التي تظهر على الشاشة تبدو وكأنها تتفاعل بعضها مع بعض مباشرةً غير أن تفاعلها يقتصر في الواقع على عَكس ما يفعله حاسوب الفيديو. ولاشك أن القواعد التي تحكم عمل الحاسوب تختلف عن تلك التي تحكم سلوك الصور أو الأشكال الظاهرة على الشاشة. بل إن الحاسوب قد يكون قادراً، مثل النظام الباطن لدى بوم، على القيام بعملياتٍ كثيرة لا تظهر قط عند تفحّص اللعبة ذاتها وهي تجري على الشاشة.

ويحظى التصوّر الخاص بالنظام الباطن بأهمية كبيرة في فهم التزامن إذْ يبيّن لنا أن الكون يشتمل على إمكانيات تختلف عمّا نتوقعه وتفوقه عظمة. فالكون الديكارتي، مثلاً، هو كون تحدّه فكرة الموضعية؛ حيث ينبغي للحوادث أن تكون قريبة بعضها من بعض كيما تكون مترابطة. أما صورة الكون عند عند بوم فهي صورة هولوغرام شاسع، وامض. وبذا فإنه يتقاسم مع كل الهولوغرامات سمة هامة سبق لنا أن تعرّفنا عليها، وهي أن كل جزء يشتمل على الكلّ أو ينطوي عليه. فليس للموضعية الأهمية الرئيسية هنا ما دام الكلّ منطوياً برمّته في كل جزء. والموضعيّة هي خاصية النظام الظاهر الذي يتكشّف عنه النظام الباطن.

إن طرائق الرؤية العادية التي نرى بها قد تدفعنا إلى المبالغة في تقدير أهمية الموضعية فنعتبر أن لها أهمية رئيسية في ذاتها وبذاتها. وهذا ما تشير إليه تفاوتات بلْ. غير أن الموضعية، مثل كثير من الانتظامات الملحوظة في العالم الطبيعي، قد تكون هامة في شروط ثابتة معينة وغير ذلك في شروط أخرى. وعلى سبيل المثال، فإن ظهور نماذج من الحوادث المحمّلة بالمعنى كتلك التي تُرى في التزامن — وهي نماذج لا ينجم ترابطها عن سلاسل سببية موضعية — هو أمر ممكن في رؤية العالم الهولوغرافية.

وتبعاً لبوم، فإن الأهمّ من الموضعية هو ***درجة الانطواء*** التي تتقاسمها حوادث منفصلة في الظاهر. وبذا يمكن لحوادث منفصلة في المكان أو الزمان أن تتقاسم علاقةً جوهريةً أكثر من تلك

التي تتقاسمها حوادث أخرى قريبة بعضها من بعض. فالشخصان اللذان يتقاسمان فكرة مشتركة أو شعوراً مشتركاً على الرغم من البعد والمسافة يشتركان بهذا الصدد بأكثر مما يشترك به شخصان قريبان واحدهما من الآخر، وقد يكونان منهمكين في حديث دون أن يتشاركا في حالة عقلية واحدة. والحقّ أن مثل هذه التصورات، التي تسير بعكس تيار العلم الميكانيكي، تلحّ بقوة على التزامن. فهذا الأخير غالباً ما يشتمل على توافق حوادث منفصلة تبدو مرتبطةً على نحوٍ لا يمكن أن يكون له معنى سوى خارج أفكار السببية المحدودة المعتادة.

النموذج الذي يتكرر

دعونا ننحرف قليلاً، قبل أن نعود إلى أفكار بوم الخاصة بالكون الهولوغرافي، فنتفحّص بعض التوافقات التي تشتمل على تكرار. وسنلتقي هنا روبرت شيلدريك، عالم الكيمياء الحيوية البريطاني الذي تنسجم أفكاره مع التزامن والمنظور الهولوغرافي، ومع إرفن لاشلو، عالم النُظم المجري الذي قدّم أفكاراً مشابهةً في مجال فيزياء الكمّ.

ربما كان النمط الأكثر شيوعاً بين أنماط التجربة التزامنية، وهو النمط الذي ركّز عليه كامير على نحوٍ يكاد يكون حصرياً، هو ذاك الذي يشتمل على فكرة، أو ثيمة، أو نموذج من الحوادث يكرر ذاته. ويمكن أن يكون اسماً، أو رقماً، أو موضوع محادثة، أو قطعة لباس، أو أي شيء تقريباً. ومن الأمثلة على ذلك أن واحداً من مؤلفي هذا الكتاب كان يتحدث منذ فترة قريبة مع أحد أصدقائه عن نظريات شيلدريك، وتطرّق إلى ما يمكن أن يكون هنالك من علاقات تربط هذه النظريات مع فكرة بوم عن النظام الباطن. وقد صادف أنه يحتفظ بنسخة مكتوبة من حديث جرى بين شيلدريك وديفيد بوم، أعارها إلى هذا الصديق. وقد قرأها هذا الأخير بينما كان يصغي إلى محطة إذاعية محلية. وصادف أن المحطة كانت تبثّ حلقة من سلسلة مقابلات بعنوان الفيزياء وما بعدها، ووجد نفسه يستمع إلى مقابلة مع ديفيد بوم تحدّث فيها عن نظرية شيلدريك!

ومن التنويعات على هذه الثيمة ثمة الظهور الفعليّ لشيء لم يكن موجوداً قبل ذلك إلا كفكرة. ومن الأمثلة على ذلك وصول الخنفساء في الوقت الذي كانت فيه مريضة يونغ تقصّ

عليه حلماً وردت فيه هذه الحشرة. كما نجد كثيراً من الأمثلة على هذا النحو في مقالة آرثر كوستلر "ملاك المكتبة" حيث تتجلّى روحه الفكهة إلى جانب توافقات سعيدة ومؤاتية تخصّ المكتبات، والمقبوسات، والمراجع، وما شابه[٤٥]. ومن الأمثلة البارزة على عمل الملاك هذا المثال الذي نقلته لآرثر كوستلر عام ١٩٧٢ دام ريبيكا ويست، التي كانت تبحث عن حادثة محددة جرت أثناء انعقاد جلسات محكمة نورمبرغ لجرائم الحرب:

> *بحثت عن محاضر الجلسات في المكتبة وراعني أن أجد أنها نُشرت على نحو يكاد يخلو من أية فائدة بالنسبة للباحث. ما وجدته كان خلاصات، رُتّبت تحت عناوين اعتباطية. وبعد ساعات من البحث اتجهت بمحاذاة صفّ من الرفوف إلى مساعد المكتبة وقلت: "لا أستطيع أن أجده، فليس هنالك دليل، يمكن أن يكون في أي واحد من هذه الكتب". ووضعت يدي على كتاب وسحبته ونظرت إليه بلا اكتراث، لم يكن الكتاب المطلوب وحسب، بل فتحته على الصفحة المطلوبة أيضاً[٤٦].*

ويعلّق كوستلر على هذا قائلاً إن التوافقات من نمط ملاك المكتبة هي توافقات "كثيرة الحدوث حتى إن المرء يكاد يعتبرها نوعاً من الحق".

ولقد جرت حالة تزامن تكراري يشتمل على ثلاثة عناصر (توافق من الدرجة الثالثة بحسب تصنيف كاميرر) مع أحد مؤلّفي هذا الكتاب بينما كان يقود سيارته عبر إحدى البلدات. فقد لاحظ أن مذياع السيارة كان يبث أغنية شعبية قديمة تحكي عن شخص فاسد ورديء يدعى لِرويْ براون تقول عنه الأغنية، من بين ما تقول، إنه "أحقر من كلب المزابل". وعَلِقَتْ هذه العبارة في ذهنه. وتخيّل أنه لابد أن يكون هنالك فعلاً مثل هذه الكلاب التي تقتات على المزابل، وتكبر وتزداد حقارةً كل يوم. وانقطعت هذه الأفكار فجأة عندما راح يتنقّل بين المحطات الإذاعية. وفجأةً سمع دعايةً لمزبلة محلية أُطلق عليها اسم "بيت كلب المزابل". وصادف أنه تطلّع فلاحظ أنه كان يمرّ بالقرب من مزبلة كبيرة. وكان مكتوباً على بابها "بيت كلب المزابل"!

تشتمل هذه الأمثلة على ثيمات أو أفكار شائعة تواصل الظهور على نحوٍ غير متوقّع، إما بشكل مكتوب، أو في الفكر، أو في الواقع الملموس. ونقول ببساطة تامة إن في كل مثال من هذه الأمثلة ثمّة نموذج يتكرر.

العِلّية المُشَكّلة:

روبرت شيلدريك هو عالم كيمياء حيوية أبدى اهتماماً خاصاً بالكيفية التي تتطور بها الأنواع المختلفة من العضويات، كلٌّ منها في هيئته أو شكله الفريد والمميَّز. وهو اهتمام ينتمي إلى مبحث *التشكّل* morphogenesis أو "اتّخاذ العضويات شكلاً مميزاً وخاصاً". وهو مبحث كانت قد سيطرت عليه في السنوات الأخيرة، شأن معظم البيولوجيا، مقاربة للنُظُم الحيّة تحليلية واختزالية، ترى أنها في جوهرها عبارة عن نظم كيمياوية حيوية تنبغي دراستها على المستوى الجزيئي. وكانت هذه المقاربة قد أثمرت بعض الاكتشافات البارزة كاكتشاف صيغة البنية التي تتخذها الشيفرة الوراثية في جزيء الـ DNA. بيد أن شيلدريك يشير في كتابه علمٌ جديدٌ للحياة إلى أن المقاربة الكيمياوية الحيوية الصرف لا يمكنها أن تقدّم، الآن أو في المستقبل، تفسيراً كاملاً للتشكّل. وهو يضيف إلى النظريات الجزئية اقتراحاً كليّاً يتمثّل بفرضيته الخاصة بالعِلّية المُشكّلة[٤٧].

والفكرة المركزية عند شيلدريك أن تطور العضوية الحية محكوم بنوع من المجال الكلّي أو القوة الكليّة. وهو تصوّر ليس جديداً تماماً. حيث يمكن أن نردّ الفكرة القائلة بوجود مبدأ حاكم للتشكّل إلى "مُثُل" أفلاطون، التي توجد في واقع رفيع خاص بها، وتعمل كنماذج للأشكال الأقل كمالاً التي توجد في هذا العالم. ورأى أنصار المذهب الحيويّ في أوائل القرن العشرين، وخاصةً هانز دريش وهنري برجسون، أنّ العضوية الحيّة ليست مجرّد مُجَمَّع من الجزيئات، وأن هنالك مبدأ كليّاً حاكماً (على غرار الـ elan vital الشهير عند برجسون) يعطي لتطور هذه العضوية اتجاهه العام وتكامله. بيد أن هذا المبدأ وقع في مأزق في منتصف القرن العشرين، سواء بسبب الفلسفات الميكانيكية السائدة في ذلك الحين أو بسبب النجاح الذي حققته المقاربة الجزيئية.

وإحدى المصاعب التي واجهت أفكار المذهب الحيوي، كما واجهت مُثُل أفلاطون أيضاً، هي أن مبادئ التشكّل الرفيعة هذه تتميّز بخاصيةٍ صلبة أو سكونية لا تتماشى مع التغيّر والتطور الذي يشغلان حيزاً واسعاً من الطبيعة. غير أن اقتراح شيلدريك مجالاً تشكليّاً، هو المجال الشكلي morphic field، يقدّم ضرباً من النمذجة العامة للشكل تخضع هي ذاتها للتغير على الرغم من كونها نمذجةً.

والمجال الشكلي هو نوع من العادة الموجودة لدى الطبيعة. ففي كل مرة يطرأ فيها شكلٌ معين، يكون من المحتمل أن يطرأ ثانيةً، سواء كان لا عضوياً، ذرّة، أو جزئياً، أو كِسْفَةً ثلجية، أو كان حياً، زهرةً، أو عصفوراً، أو إنساناً. كما يعتقد شيلدريك أن المجالات الشكلية تؤثر على نماذج النشاط الدماغي التي تترافق مع التفكير أو السلوك.

وفي التطور الجنيني، يعمل المجال الشكلي عمله على جزيء الـ DNA على نحو يشبه كثيراً عمل موجة الراديو على مذياع، فيعطي لنتاجها شكلاً محدداً نوعياً دون أن يبدّل في عتادها. ومن الأوجه الهامة لموجة الراديو أنها لا تقدم سوى القليل من الطاقة اللازمة لإحداث صوت في المذياع، فهي تكتفي بتقديم مقدار زهيد من الطاقة المنمذجة على نحو يرشد النتاج النهائي ويبنيه بحيث يمكن أن يشتمل هو ذاته على مقادير كبيرة من الطاقة. وكذا فإن المجالات الشكلية لا تحتاج إلا إلى مقدار زهيد من الطاقة كيما تمارس تأثيرها الدرامي على الطبيعة. وقد تبدو هذه الفكرة غريبةً للوهلة الأولى، غير أن سيرورات كثيرة في الطبيعة تبدأ على مستوى مجهري صغير يمكن أن تؤثر عليه أضأل كميات الطاقة. انظر إلى الفارق بين الورود والزنابق النامية. إن أصغر مقدار ممكن من القوى خلال مرحلة الحوادث الجزيئية الجنينية الباكرة يمكن أن يدفع التطور التالي بهذا الاتجاه أو ذاك. فالمسألة في هذه المرحلة ليست مسألة طاقة بقدر ما هي مسألة معلومات. والشيفرة الوراثية للوردة تحتوي على معلومات مختلفة عن تلك التي تحتويها الشيفرة الوراثية للزنبقة وتمثّل، تبعاً لشيلدريك، مجالاً شكلياً مختلفاً. وهذا ما يسري أيضاً على النشاط الكهربائي في الدماغ، الذي يبدأ أيضاً عند أدنى مستويات الطاقة ويتطور إلى عمليات أو سيرورات تشمل مناطق واسعة من الجهاز العصبي. والحقّ أن الجهاز العصبي مكان ملائم للبحث عن تلك التأثيرات الدقيقة الهامسة التي تمارسها المجالات الشكلية.

فمن المجالات الشكلية التي تمارس تأثيراً على الجهاز العصبي ثمة مجال يدعى "المجال الحركيّ". وهذه المجالات الحركية قد تكون هامة في إحداث سلوكيات مُبرمجة وراثياً، كميل الحيوانات الصغيرة إلى الجري بحثاً عن مخبأ إذ تشاهد ظلّ نسر جارح. ويمكن لهذه المجالات الحركية أيضاً أن تقدّم نموذجاً لتفسير التعلّم والذاكرة؛ حيث يمكن القول إن الذكريات تكافئ مجالات حركية بَنَتْهَا تجربة الماضي. وللمجالات الشكلية أيضاً خاصة سبق لنا أن رأيناها في فيزياء الكمّ؛ فهي غير محدودة بموضع. وهذا يعني أن تجربة شخص ما يمكن أن تؤثر على تجارب الآخرين، على الرغم من أن الذكريات الفردية للشخص ينبغي أن تكون متلائمة بعض الشيء مع نموذج جهازه العصبي الفريد. والواقع أن شيئاً يتمّ تعلّمه مرّةً يَسْهُل تعلّمه ثانيةً من قبل الآخرين. كما يسهل إنتاج نموذج التفكير أو السلوك ما إن يكون قد أُنتِج من قبل. وما يلفت الانتباه هو أن هذه النظرية تقدّم أول تفسير معقول وعلميّ لتصوّر يونغ الخاص ***بالأنماط البدئية*** النفسانية، التي هي صور أو ثيمات كونية تتقاسمها البشرية جمعاء. فيونغ كان يعتقد أن الأنماط البدئية قد بُنِيَت عبر دهور من الزمن التاريخي، وهي فكرة لا تتفق كثيراً مع الطريقة التي قيل إن المجالات الشكلية قد تشكلت بها. غير أن شيلدريك لاحظ لاحقاً أن "نظرية التجاوب الشكليّ قمينة بأن تُفضي إلى إعادة تأكيد جذرية على مفهوم يونغ الخاص باللاوعي الجمعيّ"، وبالتالي على مفهوم الأنماط البدئية[٤٨]. وسوف نأتي إلى الأنماط البدئية بالتفصيل في الفصل الرابع.

ويمكن أن نجد صلةً بين المجالات الشكلية والتزامن في واقعةٍ غالباً ما يُحتفى بها حيث يقوم اثنان من العلماء أو أكثر بتحقيق الاكتشافات ذاتها في الوقت ذاته تقريباً وعلى نحو مستقل. ومن الأمثلة الرائعة على هذا حساب التفاضل والتكامل، حيث اكتشفه كل من اسحق نيوتن في بريطانيا والفيلسوف، والعالم، والرياضي ج. و. ليبنتْس في ألمانيا، في وقت واحد تقريباً. ولم يكن نيوتن يعلم شيئاً عن عمل ليبنتس، بل قام بذلك أيضاً على نحو تعوزه البراعة. (صيغة ليبنتس هي التي تُستخدم اليوم، مع أن الطريقة غالباً ما تُسجّل باسم نيوتن). وغالباً ما تعزى مثل هذه التوافقات إلى شروط ثقافية، كأن يُقال إن كل شيء كان جاهزاً كيما يتمّ هذا الاكتشاف أو ذاك. ولاشك أن هذا يصحّ على كثير من الأمثلة،

غير أنه يبدو بعيد الاحتمال في بعض الحالات، الأمر الذي سنراه لاحقاً في هذا الفصل حين نأتي إلى ما وقع من نشرٍ مستقل في السنة ذاتها لثلاث نظريات، من بينها نظرية شيلدريك، تتناول جميعها ميل النماذج، ما إن تُخلق، إلى إعادة إنتاج ذاتها.

وثمة أمثلة أخرى على توافقات محمّلة بالمعنى يمكن أن نفسّرها بوجود المجالات الشكلية وهي أمثلة شائعة أكثر ولكنها أقل درامية. ومن بين هذه الأمثلة تلك الحالات المتكررة نسبياً حيث يفكر شخصان أو أكثر بالأشياء ذاتها أو يقومون بالأشياء ذاتها في الوقت ذاته ودون معرفة أحدهم بالآخر. ومثال ذلك أن تتلقى دعوةً من صديقة في اللحظة التي تفكّر بها في دعوتها؛ حيث كان كل منكما يفكر بالحديث الذي جرى بينكما من قبل. أو أن تجد أنك كنت تفكر بشيء ما في اللحظة التي يأخذ فيها شخص بجوارك بالحديث عنه، كما لو أنه يوفّر عليك المشقّة! وفي مثل هذه الأمثلة قد يتداخل التزامن مع ما نعتبره في العادة تخاطراً. وسوف يكون لنا لاحقاً بعض الملاحظات حول هذه الصلة. أما الآن، فدعونا نعود إلى مناقشتنا المتعلقة بالمجالات الشكلية والذاكرة.

إن الأدلة العلمية التي تدلّ على حضور المجالات الشكلية في الذاكرة هي أدلة متناثرة ولكنها أخّاذة وآسرة. ففي الربع الأول من هذا القرن، اكتشف وليم مكدوغال، وهو واحد من مؤسسي علم النفس الأميركي ويعمل في جامعة هارفرد، أن الفئران التي لم تُعَلّم القيام بمهمة معينة (كالخروج من متاهة مائية)، سبق لأجيال كثيرة من فئران السلالة ذاتها أن أتقنتها، كانت سريعة على نحو استثنائي في تعلّم هذه المهمة. وقد أثبت بعض الباحثين في اسكوتلندا وأستراليا لاحقاً صحة مكتشفات مكدوغال من خلال تجارب لافتةٍ تعلّمت فيها الفئران غير المدرّبة سابقاً بسرعة كبيرة والتقطت المهمة بصورة تكاد تكون فورية[٤٩]. وفي الوقت ذاته تقريباً كان الفيزيولوجي الروسي العظيم إيفان بافلوف – الذي اشتهر بدراسته المنعكسات الشرطية لدى الكلاب – يقوم بعمليات رصد ومراقبة مشابهة على أجيالٍ من الفئران المدرّبة على العدو إلى مكان الطعام عند سماع صوت جرس. واحتاج الجيل الأول إلى وسطيّ قدره ثلاثمئة محاولة لكي يتعلّم القيام بهذه المهمة. ولم يحتج الجيل الثاني إلا مئة محاولة تقريباً، أما الجيلين الثالث والرابع فقد تعلّما خلال ثلاثين محاولة وعشر

محاولات على التوالي. ووجد بافلوف أنّ من الصعب تكرار هذه النتائج. وهذا ليس غريباً، إذا عدنا إلى فرضية المجالات الشكلية، ذلك أن الفئران في التجارب الأخيرة تفيد من التعلّم السابق الذي تعلّمته الفئران في الدراسة الأصلية(*)، وهذا ما اكتشفه الباحثون الاسكتلنديون والأستراليون الذين حاولوا تكرار نتائج مكدوغال(٥٠).

أما القصة التي ترد كثيراً في دعم نظرية شيلدريك فهي قصة القرد المئة التي سبق لنا أن أتينا عليها في المدخل، ومن سوء الحظّ أن ما هو متوفر لدينا حول هذه الظاهرة لا يعدو أن يكون تقارير بعيدة كل البعد عن الأصول ولا تؤكد واقعيتها. غير أن هذه القصة تحمل رسالة أسطورية مهمة عن الترابط. وعلى أية حال، فإننا نجد مثالاً موثوقاً من طبيعة مماثلة في كتاب شيلدريك حضور الماضي(٥١)، وهو مثال يتعلق بالانتشار الموثق جيداً لسلوكيات مُتَعَلَّمة بسيطة لدى طائر صغير، هو العصفور الأزرق البريطاني. فقد تعلّم عدد صغير من هذه الطيور أن يفتح زجاجات الحليب الموزَّعة على البيوت بثقبها ثقباً صغيراً في السدادة وتمزيق مؤخّر الورقة المغلّفة لها ثم شرب الحليب. وكانت هذه الطيور تشرب حوالي إنشين من الحليب، وفي مرّةٍ وُجِدَ أحدها غارقاً في الزجاجة! كما أنّ هنالك تقارير عن عصافير زرقاء لحقت بسيارات التوزيع وثقبت الزجاجات بينما كان السائق يقوم بأعمال التوزيع.

(*) — أول ما تبادر إلى ذهن مكدوغال أن المسألة لا تعدو كونها نقلاً وراثياً لقابلية مكتسبة. غير أن الباحثين الذين استأنفوا أعمال مكدوغال قارنوا بين إنجازات الفئران "المتعلمة" وإنجازات الفئران "الأميّة"، فاكتشفوا أن حيوانات الجماعة الأولى كانت تتعلم أداء المهمة على نحو أسرع من أسلافها. لكنهم لاحظوا أيضاً أن حيوانات الجماعة الثانية كانت تظهر الميل نفسه على وجه الضبط، بحيث أن العلامات المسجَّلة خلال التجارب الأخيرة كانت متماثلة على نحوٍ ملموس، مع تفوق ضئيل لمصلحة الفئران المتعلمة. ويبدو، إذاً، أن هذا الاكتشاف يناقض صراحةً فرضية مكدوغال الذي يرى أن القابليات المكتسبة تنتقل تكوينياً من جيل إلى آخر. والحال إن النتائج التي سجلها الباحثون الذي استأنفوا العمل بعد مكدوغال لا تتعارض مع نظرية شيلدريك. فإذا ما كان مكدوغال قد رأى رؤية صائبة حين أكّد أن القدرة المكتسبة بالتعلّم تنتقل من جيل إلى آخر، إلا أنه أخطأ حين اعتبر أن صيغة الانتقال هي بالضرورة تكوينية. ذلك أن جماعتيِ الفئران الاثنتين، إذ أبدتا الاستعداد ذاته للتعلّم، فذلك ربما كان عائداً، بكل بساطة، إلى أن الفئران جميعاً قد أفادت من مجال شكلي أوجده أسلاف حيوانات الجماعة الأولى. (انظر: امبراوزرو وآخرون، العلم وقدرات الإنسان الخفيّة، ترجمة وجيه أسعد، دار البشائر — دمشق ١٩٩٣، ص٤٠٩ — ٤١١).

أول مرّة سُجِّل فيها نشاط العصافير الزرقاء هذا كانت في ساوثامبتن، إنجلترا، عام ١٩٢١، ثم سُجِّل انتشاره على فترات منتظمة خلال عام ١٩٤٧ حين أمكنت رؤيته في مواضع عديدة من إنجلترا واسكوتلندا وإيرلندا وكذلك في هولندا والدنمارك والسويد. وفي حين يمكن تفسير انتشار هذا السلوك تفسيراً تقليدياً على أساس المحاكاة البسيطة، إلا أنّ هنالك وقائع معينة تشير إلى دور فعّال تلعبه المجالات الشكلية في هذا الانتشار. وأوّل هذه الوقائع أن العصافير الزرقاء لا ترحل عادة بعيداً عن مكان تفقيسها، في حين أن عادة فتح زجاجات الحليب ظهرت في عدد من الأماكن التي تبعد أميالاً كثيرة عن أمكنتها الأولى، بما في ذلك الانتشار إلى دول أوروبية أخرى. ويُقَدِّر شيلدريك أن هذه العادة قد أعيد اكتشافها على نحوٍ مستقل تسعاً وثمانين مرّة على الأقل في الجزر البريطانية وحدها. وثاني هذه الوقائع أنّ سرعة انتشار هذه العادة قد تزايدت بتزايد أعداد العصافير التي مارستها، الأمر الذي يشير إلى قيام مجالٍ حركيّ فعّال خاص بهذا السلوك. ومن الأمثلة الدّالة بوجه خاص ما شوهد من انتشارها في الدانمارك، حيث اختفت هذه العادة حين كادت زجاجات الحليب أن تختفي خلال الحرب العالمية الثانية، ولكنها عادت إلى الظهور في عام ١٩٤٧ و١٩٤٨. فقلّة من العصافير الزرقاء هي التي تعيش، إن كانت تعيش، بما يكفي لأن تحمل هذه العادة معها من سنوات ما قبل الحرب، ومع ذلك فقد عادت إلى الظهور مجدداً وبسرعة ما إن توفرت زجاجات الحليب من جديد.

ويقوم شيلدريك في كتابه بمراجعة كمّ كبير من الأدلّة التي تدعم المجالات الشكلية، ومن بين هذه الأدلة عدد من الحالات هي عبارة عن نوادر أخّاذة. ومن بين هذه الحالات عدد من الأمثلة المتعلقة بسلوكاتٍ مُتَعَلَّمَةٍ تنقلها الحيوانات إلى ذرّياتها. وأحد هذه الأمثلة كان قد سجّله تشارلز داروِن، وهو عن درْواس (كلب حراسة ضخم) تطورت لديه كراهية شديدة حيال اللحامين وحوانيتهم نظراً لسوء معاملته من قبل أحد اللحامين، وهي كراهية نقلها إلى الجيل الثاني من ذرّيته على الأقل[٥٢].

وفي اختبار تجريبي حديث العهد لفرضية السببية المُشكِّلة، رتّب شيلدريك أن تُعْرَض على التلفزيون البريطاني صورةً تحوي الوجه المستور لشخصٍ من القوازق. وبينما كان

المشاهدون أمام أجهزة التلفزيون، راحت ملامح الوجه، بما في ذلك الشارب على شكل مقود الدراجة، تظهر من خلفيةٍ مُشَوَّشة. وبعد ذلك عُرِضَتْ الصورة على مجموعاتٍ في أوروبا وإفريقيا وأميركا. وتبيّن أن قدرتهم على تمييز الشكل المستور قد تزايدت على نحوٍ درامي بعد أن رآها الجمهور البريطاني. ويشير شيلدريك إلى أنّ هؤلاء المشاهدين غير البريطانيين كانوا تحت تأثير مجال شكلي أوجده الجمهور البريطاني.

وفي دراسة قام بها عالم النفس غاري شوارتز[٥٣] من جامعة ييل، قدّم للطلاب عدداً كبيراً من الكلمات العبرية الواردة في العهد القديم. حيث قدّم بعض هذه الكلمات كما تطبع عادةً وخلط أحرف غيرها خلطاً عشوائياً. وراح الطلاب الذين لا يعرفون العبرية يخمنون معاني الكلمات، ويشيرون إلى درجة ثقتهم بكلّ تخمين. ووجد شوارتز، تبعاً لتنبؤات نظرية شيلدريك، أنّ الطلاب قد أعطوا للكلمات الفعلية درجاتٍ من الثقة أكبر بكثير من درجات الكلمات التي خُلِطَتْ حروفها (مع أنهم لم يخمّنوا معانيها على نحوٍ سديد). بل وجد أيضاً أنّ درجات الثقة الممنوحة للكلمات التي تتكرر في العهد القديم كانت أكبر بحوالي الضعفين قياساً إلى تلك الكلمات التي نادراً ما تَرِدُ فيه. والفكرة هنا هي أن الكلمات الفعلية كان قد تعلّمها عدد لا يُحصى من الأشخاص على مرّ التاريخ بحيث تشكّلت مجالات شكلية قوية وفاعلة؛ ومن الطبيعي أيضاً أن تكون الكلمات التي تتكرر كثيراً قد شوهدت وقُرأت عدداً أكبر من المرّات. ولقد استبعد الاختصاصيون في علم النفس اللغوي إمكانية أن تكون الكلمات الفعلية أسهل التقاطاً، حيث وجدوا أن الكلمات التي خُلطَت حروفها كانت تبدو على صعيد بنيتها كالكلمات الفعلية. وقد جرت بعد هذه التجربة تجارب مشابهة استخدمت كلماتٍ فارسية وكذلك شيفرة مورس.

تشتمل نظرية شيلدريك على الكثير ممّا يقرّبها من تصوّر النظام الباطن عند بوم. فكل من شيلدريك وبوم كلّي في مقاربته، النظريتان كلتاهما تتبنّى اللاموضعية. فهل يمكن أن ننظر إلى مجالات شيلدريك الشكلية بوصفها سمة من سمات نظام بوم الباطن؟ لقد التقى أحد مؤلفي هذا الكتاب شيلدريك في بومباي، شتاء عام ١٩٨٢. ولم يكن شيلدريك قد التقى بوم عندئذٍ ولم يكن توّاقاً لأن يرى نظريته في إطار النموذج الكلّي الذي جاء به بوم.

فشيلدريك لم يكن عندها قد استكشف هذا النموذج على نحو عميق وكان يرى أنه يمثّل شكلاً جديداً من أشكال المقاربة الميكانيكية. غير أن شيلدريك وبوم التقيا بعد ذلك واكتشفا أنّ ثمّة الكثير مما هو مشترك بينهما.

لاحظ بوم، في أحاديثه مع شيلدريك، أنَّ مفهوم المجالات الشكلية يبدي كثيراً من الخصائص التي طرحها في مفهومه عن الكمون الكمومي"[٥٤]. وهذه فكرة لها جذورها في تصور أسبق كان قد أشار إليه فيزيائي الكمّ الفرنسي الرائد لوي دوبرولي، حيث افترض في عام ١٩٢٧ أنّ الجسيمات الفردية كالالكترونات ترشدها أو توجّهها "موجات مُرْشِدة"، وهو افتراض لم يلق قبولاً حسناً في ذلك الوقت. غير أنّ بوم طرح في الخمسينيات فكرة مشابهة تحت اسم الكمون الكمومي وعمل مع دوبرولي على تطويرها. وعاد بوم مؤخّراً إلى الاهتمام بهذا المفهوم. وأشار إلى أن الكمون الكمومي يبدي الكثير من خصائص المجالات الشكلية. فتأثيره لا موضعيّ. وهو "يرشد" الجسيم بطريقة مشابهة للطريقة التي توجّه بها إشارة الراديو طائرةً أو سفينة، من خلال تقديم المعلومات وليس الطاقة. وعلاوةً على هذا، فإنّ الكمون الكمومي هو كلّي بمعنى أنه نتاج لكامل الوضع الذي يحدث فيه. ولاشكّ أن المجال الشكليّ يوجّه ما هو أكبر بكثير من جسيم طائر واحد، يوجّه التطور الأعقد والأوسع بما لا يُقَاس لبنية عضوية كاملة، أو نموذج سلوكي، أو ذاكرة. غير أنّ الفكرة هي ذاتها.

يقدّم العمل النظري اللامع الذي أنجزه مُنَظِّر النُظُم إرفن لاشلو[٥٥] نوعاً من الحلّ لمشكلة الهوة الواسعة بين عالم الكمون الكمومي المجهري وعالم التزامن والمجالات الشكلية العياني. ففرضية مجال PSI التي قدّمها تطرح أن ثمّة توابع موجية رياضية مكافئة لكمون بوم الكموميّ تدلّ على بنى "مُعَشِّشَةً"، متداخلة بعضها مع بعض، أو ذات نظام رفيع على نحوٍ متزايد تمارس تأثيراً مباشراً على حوادث العالم الواقعي المعقدة. وهي بنى أو نماذج محفوظة في مجالات PSI لا موضعية شبيهة بمجالات شيلدريك الشكلية. لكن النظريتين ليستا متماثلتين. ففرضية مجال PSI تُعنى بالواقع على المستوى الكمومي بصورة صريحة. كما أن غايتها الأساسية أن تفسّر نطاقاً واسعاً من الظواهر، وبصورة خاصة أوجهاً معينة من التطور العضوي، وهي أوجه لا تهمنا هنا. غير أنّ لاشلو قام بغزوات في عمق المشكلة

المتعلقة بترجمة حوادث العالم المجهري إلى حوادث العالم العياني اليومي. وطرح بهذا الصدد تلك النماذج من الحوادث التي ما إن تُخلق حتى لا تعود تضيع ومن المحتمل أن تحدث ثانيةً. وأفكاره هذه هي بالضبط ما تحتاجه نظرة إلى العالم المادي تبدي تعاطفاً وانسجاماً مع وقائع التزامن الملحوظة.

ويبقى أنّ التوافقات المتزامنة غالباً ما تكون أكثر بكثير من مجرد تكرارات بسيطة. يقول بوم إن النظام الباطن حين يتكشّف لكي يتجلى واقع النظام الظاهر، فإن نماذج "إبداعية" جديدة تنزع إلى الانبثاق(٥٦). وهذه النماذج هي تعبيرات عن حافز إبداعي في الوجه الباطن الأعمق من الكون. وهي نماذج تجد تعبيرات مباشرة عنها في عالم الحياة اليومية الأوسط وليست محدودة بحدوده الموضوعية. ومن الأمثلة عليها خلق كل من الحياة البيولوجية والوعي. ويرى بوم أن ذلك لا يحدث نتيجة لمصادفة فريدة تحصل في تاريخ كيمياء الأرض وجغرافيتها. فهي بوصفها تعبيرات إبداعية عن النظام الباطن، لابد أن تحدث على نطاق واسع في كل أرجاء الكون.

تشير هذه الفكرة المتعلقة بالتعبيرات واسعة النطاق التي قد تجدها النماذج الباطنة إلى إمكانية وجود أنماط بدئية كونية؛ نماذج أو أشكال تتكرر في كل مكان من النظام الظاهر. ومن الأمثلة على ذلك الشكل الحلزوني الذي يتكرر في القواقع البحرية، ونماذج البذور في الأزهار، والمجرّات الحلزونية. ولقد شعر يونغ في سنواته الأخيرة أن الأنماط البدئية "ميتافيزيقية"، تتعالى على كل من العقل والكون المادي وتستدمجهما. ويروي باري مكووتر هذه القصة عن صديق كان ذات ليلة

> *يشاهد برنامجاً تلفزيونياً عن المجرّات ولاحظ أن هناك أشكالاً معينة كانت تتكرر؛ كروية، حلزونية، متطاولة، إلخ... وفي الليلة التالية، قدّمت القناة ذاتها برنامجاً عن الحياة البيولوجية المجهرية في مستنقع. كان علماء البيئة يفتشون عن الأنظمة الأساسية الداعمة للحياة في المستنقع، في محاولةٍ لتحديد أصغر الوحدات في سلسلة*

الحياة. وقد لاحظوا، وهم يصفون عملهم، أن العضويات أيضاً تأخذ أربعة أو خمسة أشكال أساسية. وقد لاحظ أن هذه الأشكال الأخيرة كانت مطابقة تقريباً لأشكال المجرّات التي رآها في الليلة الماضية[٥٧].

وإذا ما كان هنالك استنتاج واحد ينبغي أن نستخلصه من كلّ هذا، فهو أن ظهور ثيمات متناظرة أو متماثلة، كما يُرى في كثير من أمثلة التزامن، هو أمر ممكن. بل إن الغريب هو ألا يبدي كونٌ كالذي رسمه بوم وشيلدريك ولاشلو مثل هذه الحوادث المتناظرة المتماثلة.

فحين ندلف إلى أفق — أو روح أسطوري — من آفاق الواقع تتجسّد فيه أفكار مثل المجالات الشكلية، ومجالات PSI، والإبداع الكوني بوصفها حقائق، فلابدّ حينئذٍ من أن نبدأ للتوّ باستكشاف المنظر الذي نراه. فنحن لم نكد نمسّ بعد كثيراً من الإمكانيات. ففي حين يلحّ مفهوم المجالات الشكلية عند شيلدريك على الوجه السكوني، المستقر، وطويل الأمد من أوجه نماذج الشكل أو السيرورة، فإن مفهوم الإبداع عند بوم يلحّ على الوجه المقابل؛ ميل الكون إلى إنتاج نماذج جديدة وأصيلة، وعلى أساس لا موضعيّ. وقد لا تكون هذه النماذج جميعاً عميقةً كعمق إبداع الحياة ذاتها، أو كعمق التعبير الكونيّ عن الشكل الحلزوني. فبعض هذه النماذج غنائيّ، كمصادفة كارل يونغ الأسماك مرات عديدة خلال فترة لا تتجاوز اليومين بينما كان يعمل على مخطوطة حول المعنى الرمزي لرمز السمكة[٥٨] (وهي قصة سنعود إليها لاحقاً). فهل كان تفكيره من الأسماك ومعناها الرمزي منطوياً نوعاً ما في النظام الباطن كي يتكشّف من جديد على هيئة أشكال عديدة في الأسماك، شأن حلم الخنفساء الذي تكشّف على هيئة خنفساء واقعية؟

يروي عالم الأساطير جوزيف كامبل حالةً من هذا النوع عن السُّرعوف (فرس النبي). فقد كان في بيته، وهو شقّة في الطابق الرابع عشر في مدينة نيويورك، وكان يقرأ عن السرعوف، الذي يلعب دور البطل في أساطير قبائل البُشمان، وهو جالس بالقرب من نافذة تطلّ على الشارع السادس نادراً ما تُفْتَح:

كنت أقرأ عن السُّرعوف – البطل – وشعرت فجأةً بدافع لأن أفتح النافذة... فتحت النافذة ونظرت إلى الخارج وإلى الجهة اليمنى فرأيت سرعوفاً يسير هناك. كان هناك، على حافة نافذتي تماماً! وكان كبيراً؛ نظر إليّ وبدا وجهه وجه رجل من البشمان. ولقد سَرَتْ فيَّ رعشة من جرّاء ذلك!(٥٩).

وهنا نقترب كثيراً من واحدٍ من ألغاز التزامن الجوهرية، إذْ غالباً ما تشتمل التوافقات المحمّلة بالمعنى على عدد من الحوادث التي تكون، على الرغم من اختلافها الجذري في الشكل (كأن يكون أحدها فكرة والآخر شيء مادي)، مرتبطةً معاً من خلال نموذج مشترك أو ثيمة مشتركة، كثيمة السمكة وثيمة السرعوف في المثالين السابقين. بل إن هذه الثيمات تبدو، على مستوى أعمق، مرتبطةً معاً من خلال إحساس مشترك بالمعنى، معنى السمكة بالنسبة لكارل يونغ بينما كان يعمل على مخطوطته ومعنى السرعوف بالنسبة لجوزيف كامبل بينما كان يدرس أساطير البشمان. والسؤال إذاً، هل يصوغ النظام الباطن من التجريدات والمعنى نماذج ذات أشكال عديدة تتكشّف في الواقع الظاهر؟

إنّ مثل هذه الإمكانية تصبح أكثر قابلية للتصديق مع مواصلة بوم تطوير أفكاره الخاصة بالنظام الباطن. فقد ناقش مؤخّراً فكرة وجود نظام فوق باطن يشغل بالنسبة للنظام الباطن موقعاً يشبه كثيراً ذلك الموقع الذي يشغله النظام الباطن بالنسبة للنظام الظاهر. ويفعل هذا النظام فوق الباطن فعله بالنظام الباطن كما لو انه ضرب من المبدأ المُنَظِّم، على نحوٍ يشبه كثيراً ما يفعله الكاتب بالحبر والورق، فينظّمها في نص مكتوب خاص ومحدد. وما يقوله بوم، حقيقةً، هو أنّ النظام فوق الباطن يفعل فعله بالنظام الباطن كما يفعل الوعي بالدماغ. فالوعي يقدّم نماذج المعنى والذكاء أو الدلالة، كما يقول بوم. والنظام فوق الباطن هو أيضاً تعبير عن نظام فوق – فوق الباطن، وهكذا دواليك، بقدر ما يمكن للعقل أن يَطَال. وهذه الأنظمة العميقة تبدو شديدة الانسجام مع الفكرة التي ترى أنّ النماذج عالية التجريد والمحمّلة بالمعنى – النماذج التي تُرى في التزامن – تتكشّف في النظام الظاهر عن ثروة من الأشكال.

ترسم هذه الأنظمة العميقة صورة لاوعي كوني شبيه باللاوعي البشري. فاللاوعي البشري هو الذي يحتوي في العقل البشري تلك القوى الكامنة الفعّالة الخاصة بالصور أو النماذج، الأنماط البدئية عند يونغ. فالأم الكبرى، مثلاً، هي نمط بدئي واحد يمكن أن يعبّر عن ذاته بطرائق خاصة كثيرة؛ كصورة الربّة الموجودة على المنحوتات الحجرية القديمة، أو كحيوان مثل الدبّ، والأرنب، والبقرة؛ أو كأمكنةٍ مثل حقل محروث أو بئر عميقة؛ أو كزهرة مثل الورد[٦٠]. أما في العقل الواعي فتتخذ الصورة الأسطورية للأم الكبرى أشكالاً خاصةً تبعاً للأوضاع الخاصة. ويبدو أن شيئاً مشابهاً يجري على مستوى الكون، كما في النموذج المتكرر الخاص بالحلزون، حيث نجده في المجرّة والإعصار والصَّدَفة البحرية.

إن رؤية بوم للكون الكلي هي رؤية تتعالى على التمييز التقليدي بين العقل والمادة، بين الوعي والحوادث المادية. ولذا فإنها تقصّ علينا أشياء عن نشوء المعنى والإبداع في وعينا وفي الكون الموضوعي الموجود في الخارج؛ فهما الشيء ذاته. والينبوع العميق، ينبوع مافوق – الباطن، ينفث المعنى، الذي يمكن أن نصفه على نحوٍ سديد بالأسطوري، في كل مكان من عالم الواقع المادي والعقلي. ومن هذا المنظور لا يعود ثمة لغز جوهري في التزامن، هذه الظاهرة التي غالباً ما تقرّب المعنى في عالم العقل من المعنى في عالم الحوادث الموضوعية.

جسم طائر مجهول:

منذ عقد أو نحوه، عاشت الإنجليزية سوزان بادفيلد[٦١] سلسلة من الأحلام كانت تحلم فيها أنها ضائعة في منطقة ريفية لا تعرفها. وحين كانت تحاول أن تجد طريقها كان يظهر فوقها في السماء جسم طائر ضخم، ولامع، بشكل صُحَيفة الفنجان. ثم كانت ترى نفسها فجأةً على امتداد درب قريب من البيت. وقد عاودها هذا الحلم المتكرر على مدى أشهر عدّة.

وذات ليلة، بينما كانت تقود سيارتها باتجاه البيت، حاولت أن تسلك طريقاً مختصرة ووجدت نفسها في وسط متاهة من أزقة البلدة. وحين توقفت عند تلة لتقرأ إحدى إشارات الطريق، رأت جسماً ضخماً، لامعاً، بشكل صُحَيفة الفنجان يظهر في السماء فوقها. وأسرعت مرعوبةً تقود سيارتها باتجاه الأضواء البعيدة لأقرب بلدة. ولدهشتها، وجدت

نفسها على امتداد الدرب الذي رأته في أحلامها! في اليوم التالي كانت الصحف ممتلئةً بتقارير عن مشاهدات أجسام طائرة مجهولة.

هذه الظاهرة التي يجاري فيها حدث من أحداث الأحلام حادثاً خارجياً واقعياً هي ظاهرة لها معانٍ إضافية تزامنية واضحة. غير أن السمة الأهم بين سمات هذه الظاهرة تكمن في تأويل بادفيلد لها. وقبل أن نأتي إلى هذا التأويل لابدّ أن نتكلّم قليلاً على بادفيلد نفسها، وعلى مقدرتها غير العادية في تحريك الأشياء بقوة التأثير النفسي psychokinesis، كأن تدحرج النرد أو تحرّك سيارة فيها عطل بمقدرتها هذه على التأثير الذهني في الحوادث المادية. وحين كانت تفعل ذلك كانت تشعر، في حقيقة الأمر، أنها تختار واحدة من النتائج الممكنة الكثيرة التي تدركها. حيث "ثمّة إحساس ذاتي باستكشاف إمكانيات عديدة على النحو الذي يمكن فيه للمرء أن يتذكر ما فعله البارحة والأشياء التي كان يمكن أن يفعلها في استعادةٍ لما جرى. وينبغي أن أؤكد هنا على أنني أشعر كما لو كنت جزءاً من هذه السيرورات أو العمليات ولست منفصلة عنها"[٦٢].

ومن إحساس بادفيلد هذا بتصوّر نتيجة ما ممكنة واختيارها في الوضع الذي تمارس فيه تحريك الأشياء نفسياً أو ذهنياً، طوّرت فكرة مفادها أنّ الأشكال أو الصيغ الفكرية لها قدرة معينة على إحداث وقائع خارجية. ولا يعني هذا أن كلّ ما نفكر به يمكن أن يتحول إلى حقيقة. فبادفيلد تشير إلى أنها تختار من بين عدد من النتائج الممكنة ولا تفرض إمكانية جديدة تماماً. غير أن تأثير الفكر في إحداث واقع فعلي يزداد بازدياد عدد مرّات التفكير، وكذلك بازدياد عدد الأشخاص الذين يفكرون به. لنفترض، مثلاً، أنك تحلم بتحطيم طائرتك المقلعة إلى مدينة كنساس. تبعاً لبادفيلد، هذا لا يعني أن الطائرة ستتحطم فعلاً، مع أن الاحتمال يزداد بسبب الحلم. ولكن لنفترض أنك تتخلّى عن تحفّظاتك بخصوص الفاعلية التي يمكن أن يمارسها الحلم. فهذا يزيد من حظوظ التحكّم، ذلك أنك تركّز تفكيرك بصورة خاصة على هذا الاحتمال.

وترى بادفيلد أن حالات كثيرة من حالات المعرفة المسبقة، أو معرفة المستقبل، ليست معرفة مسبقة على الإطلاق، وإنما الشروط التي تُحْدث الحوادث المعنية. ويسري الشيء

ذاته على تلك الأمثلة من التزامن التي يتلو الفكرَ فيها ظهورٌ ملموسٌ للشيء المُفكَّر فيه. ومن الأمثلة على ذلك ظهور الخنفساء على نافذة يونغ.

وتروي بادفيلد قصة حادث تزامني من هذا النوع: "ذات مرّة، أثناء قيلولة الظهيرة، رأيت في الحلم طيور حمام، وسرعان ما اخترقت حمامة زجاج النافذة وحطّت على بعد قدم واحدة من المكان الذي استلقيت فيه"(٦٣). وتنقل دام ريبيكا ويست لآرثر كوستلر حالة مشابهة. فحين كانت في جنوب فرنسا وأثناء كتابة مقطع عن فتاة تجد قنفذاً في حديقتها، قاطعها الخادم طالباً منها أن تأتي لكي ترى القنفذ الذي وجده للتوّ في الحديقة"(٦٤).

وتبدو تجربة بادفيلد مع الأجسام الطائرة المجهولة (UFO) متوافقةً مع الفكرة التي تقول إن الأفكار يمكنها أن تزيد من احتمال حصول الحادث الفعلي الموافق، مهما بدا هذا الحادث بعيد الاحتمال. فأحلام بادفيلد المتكررة واهتماماتها التالية المتعلقة بظهور أجسام طائرة مجهولة فوق بقعة محددة من طريق ريفي تجلّت على نحوٍ واضح بوصفها شيئاً واقعياً بما يكفي لأن يلاحظه كثيرون.

وتتوافق فكرة بادفيلد عن التزامن مع فكرة يونغ عنه بوصفه تجلّياً خارجياً لسيرورة تتميّز أيضاً بمكوِّن نفساني داخلي، على الرغم من أنّ هذا المكون يشتمل عند يونغ بصورة دائمة على أنماط بدئية. (والحقّ أن يونغ قد اهتم كثيراً بظاهرة الأجسام الطائرة، واعتبرها اسقاطات لصورة المَنْدلا(*) النمطية البدئية، تمثّل الشخصية المتطورة تطوراً كاملاً). كما يتوافق تفسير بادفيلد أيضاً مع نقاشنا السابق المتعلق بالدور المحتمل الذي يلعبه النظام الباطن في التزامن. والتصوّر هنا أن فكرة راهنةً قد تنطوي في النظام الباطن لكي تتكشّف لاحقاً كواقع خارجي. لكن السيرورة قد تسلك الطريق الآخر أيضاً. حيث يمكن لحادث خارجي أن ينطوي في النظام الباطن وينبثق ثانيةً كفكرة. وهذا ما يمكن أن يفسّر حالة شائعة من التزامن نجد فيها أنفسنا ونحن نفكّر بأحد ما، ربما صديق قديم، لنكتشف أنه قد أرسل لنا رسالة أو اتصل بنا هاتفياً في تلك اللحظة ذاتها.

(*) — المَنْدَلا، رمز الكون عند الهندوس والبوذيين. وتعني حرفياً "حلقة أو دائرة"، وبخاصة دائرة تطوّق مربعاً وعلى كلّ من جانبيها رسم إله.

يفضي مثل هذا التفكير مباشرةً إلى نظرة عامة مفادها أنّ كلّ ظواهر ESP (*)- التخاطر، المعرفة المسبقة، التحريك بقوة التأثير النفسي أو الذهني - يمكن عَدُّها أمثلة خاصة من التزامن. وكان آرثر كوستلر في كتابه جذور التوافق أول من أدرك بوضوح أننا إذا ما دفعنا حدود التزامن فإنه يطال عملياً معظم الموضوعات في الباراسيكولوجيا[٦٥]. وربما كانت هذه الأخيرة لا تشتمل سوى على موضوع واحد في الحقيقة هو موضوع التزامن. وليست غايتنا في هذا الكتاب أن نستكشف مثل هذا النطاق الشاسع. يكفي أن نمعن النظر في حالات من التزامن لا تكون فيها الأسباب الأخرى، كالتخاطر، أوضح التفسيرات. وربما استطعنا أن نحدد حدود التزامن على نحو أيسر وأسهل عندما نفهم هذا التزامن ذاته بصورة أفضل.

وتعتقد بادفيلد أن تأثير الفكر على الحوادث المادية قائم عملياً على سيرورات دماغية مادية؛ حيث تميل نماذج النشاط الدماغي الجارية على المستوى الجزيئي أو الذرّي إلى إحداث نماذج مشابهة من النشاط في العالم الخارجي. فمثل هذه النماذج "تكون مترابطةً في حيّز من التشابه تتحدد فيه المسافات تبعاً لدرجة التشابه وحيث ***لا يظهر الزمان والمكان بصورة آلية مطلقاً*** " (التشديد لنا)[٦٦]. ويبدو أن سوزان بادفيلد مطلعة تماماً على شيلدريك، ولاشلو، وبوم. وقد أمكنها أن تتكلم بصورة حسنة جداً على المجالات الشكلية، أو مجالات PSI، أو الكمونات الكمومية.

وتقول بادفيلد أنّ أفكارها قد عبّر عنها في الأصل باحث اليوغا القديم باتانجالي، الذي كتب في اليوغاسوترا حوالي ٨٠٠ قبل الميلاد: "ثمّة علاقة تطابق بين الذاكرة والسبب المؤدي إلى نتيجة، حتى حين يكونان منفصلين في النوع، والزمان والمكان"[٦٧]. وهنا، تشير بادفيلد إلى أن أفضل ترجمة لكلمة "نوع" هي "علاقة تطابق أو هوية". فإذا ما كانت قراءتها لباتانجالي قراءة صائبة، فإن علينا أن نقبل أن نظرياتنا الحالية لم تصل إلى ما وصل إليه الأصل.

(*) – ESP phenomena: ظواهر الإدراك الحسّي الفائق.

قطة شرودنغر:

إحدى النتائج المترتبة على ملاحظات بادفيلد وعمليات الرصد التي قامت بها هي أن من الممكن أن توجد إمكانيات مستقبلية عديدة في نوع من السجن أو البرزخ(*)، فتتكشّف كواقع عندما يكون هناك ما يكفي من التكافؤ أو المجاراة مع النماذج الجزيئية أو الذريّة في الأدمغة البشرية. فحين تكتسب هذه النماذج زخماً كافياً، تصبح الإمكانيات الموافقة واقعاً مجسّداً. تقول بادفيلد:

> *يقرأ المرء عن طائرات ذات جناحين شوهدت قبل سنين من اختراع أول طائرة. ويقرأ عن مناطيد هوائية شوهدت قبل سنين من أول سفينة هوائية، ويقرأ الآن عن آلات تتحدى الجاذبية، قبل ماذا؟ أعتقد أن الأفكار التي يعتبرها كلّ منا خصوصية وخاصة بنا تؤثّر، عبر مكوّناتها، في الواقع الذي نعيش فيه*(٦٨).

والتصوّر الذي يرى أن من الممكن للحالات المستقبلية أن توجد في حالةٍ من الإرجاء أو التعليق هو تصوّر قديم في فيزياء الكمّ. وقد شُرِح في تجربة فكرية شهيرة كان أول من اقترحها فيزيائي الكمّ إرفن شرودنغر. حيث توضع قطة، شاعت تسميتها باسم "قطة شرودنغر"، في صندوق مقفل تماماً دون أية فتحات أو نوافذ. ويحتوي هذا الصندوق على أداةٍ سوف تقتل القطة إذا ما قُدح زنادها، مثل علبة صغيرة من غاز سام جاهز للانطلاق عند الإشارة. ويتم إدخال جسيم واحد، إلكترون مثلاً، إلى داخل الصندوق عبر ثقب بالغ الصغر. واعتماداً على فعل هذا الالكترون، الذي هو أمر خاضع للاحتمالات، فإن الأداة السابقة قد تُقْدَح أو لا تقدح. والسؤال هو: قبل أن نفتح الصندوق (ونجري الملاحظة)، هل القطة ميتة أم لا؟ الجواب الواضح هو أنّ هذه النتيجة أو تلك من بين النتيجتين الممكنتين هي الصحيحة، مع أننا لا نعلم بعد أيهما. فالقطة إما حية وإما ميتة. غير أن هنالك تفسير بديل،

(*) limbo — تعني، من بين ما تعنيه، السجن، وحالة متوسطة أو انتقالية، وموطن إهمال أو نسيان.... إلخ (انظر المورد للبعلبكي). لعل أقرب مصطلح عربي إليها هو "البرزخ".

من منظور كمومي، وهو أن القطة/**ليست** حية **ولا** ميتة، وإنما تتواجد الإمكانيتان جنباً إلى جنب إلى أن يُفْتَح الصندوق؛ وعندئذٍ سوف تظهر هذه الإمكانية أو تلك.

وثمة تأويل آخر مختلف تماماً قدّمه كل من هيو إيفيريت وجون ويلر عام ١٩٥٧، وهو أن الكون في اللحظة التي يُفْتَح بها الصندوق سينشطر إلى اثنين، فيُخلق كونٌ تكون فيه القطة حية وآخر تكون فيه ميتة. ويدعى هذا التأويل "تأويل العوالم المتعدّدة"، ومفاده أن الكون منقسم على الدوام إلى عدد لا نهاية له من الفروع، كل منها يواصل فَضَّ تاريخه الخاص بالتوازي، مع الفروع الأخرى. والحقّ أن أولاف ستابليديون كان قد قدّم وصفاً قريباً من هذا الوصف عام ١٩٣٧ في كتابه صانع النجوم:

في كون معقَّد على نحو يفوق التصوّر، كلما واجه مخلوقٌ عدداً من سياقات الفعل الممكنة، فإنه يتّخذها جميعاً، خالقاً بذلك للكون كثيراً من الأبعاد الزمنية والتواريخ المميَّزة. ولأن ثمة مخلوقات كثيرة في كل سلسلة من سلاسل تطور الكون، وكل منها تواجهه في كل آن سياقات ممكنة كثيرة، ولأن حالات التضافر بين هذه السياقات لا يحصرها العدّ، فإن عدداً لا متناهياً من الأكوان المتميزة يتكشّف في كل لحظة من كل سلسلة زمنية في هذا الكون[٦٩].

وهكذا تقدم لنا بادفيلد رؤيةً للمستقبل متوافقة مع الفكرة التي تقول إن الحالات المستقبلية الممكنة تتواجد في حالة برزخية، مثل قطة شرودنغر، إلى أن يتمّ اختيار أحدها في النهاية. أما البديل المخيف فهو أن نلقي في بعض الأحيان نظراتٍ خاطفة على كثير من الحالات المستقبلية، التي سيتكشّف كل منها في واقعه التاريخي الخاص. ومثل هذه الأفكار هي بَعْدُ أغرب من النظرية الكمومية، ففي هذه الأخيرة يبقى على الأقل أنّ إمكانية الإطلال على الوقائع الكامنة أو البديلة هي إمكانية محظورةً.

فرضيات متوافقة:

لعلها حالة من حالات التزامن أن ثلاثاً من الفرضيات قد نُشِرَتْ كلٌّ على حدة في عام ١٩٨١، وكل واحدة منها تبدي ميلها إلى النماذج التي ما إن تُخْلَق حتى تعيد إنتاج ذاتها

على أساسٍ لا موضعي. ولقد سبق لنا أن مررنا على اثنتين من هذه الفرضيات، فرضية شيلدريك وفرضية بادفيلد. أما الثالثة فهي لآرثر تشيستر(٧٠). وقد رمى من ورائها إلى تفسير بعض النتائج التي شاعت ملاحظتها في تجارب الباراسيكولوجيا، فضلاً عن إمكانية تطبيقها المباشر على التزامن.

يرى تشيستر، مثل بادفيلد، أن نماذج المادّة تنزع إلى إعادة إنتاج ذاتها وأنّ الأفكار هي نماذج من هذا النوع مُمثلة في مادة الدماغ. غير أن مقاربته تختلف عن مقاربة بادفيلد في أنه يلحّ على نزوع هذه النماذج إلى تأكيد ذاتها، ليس في وقائع خارجية ظاهرة وإنما في خلق حالاتٍ دماغية مشابهة في أمكنة وأزمنة أخرى. ومن أوجه نظرية تشيستر المثيرة أنها تشتمل لا على فكرة اللاموضعية وحسب بل أيضاً على إتاحتها الصريحة لسهم السببية أن يتحرك إلى الأمام والوراء في الزمن. وتبعاً لتشيستر فإنّ حالات الدماغ الراهنة يمكن أن تؤثر عليها حالات مستقبلية. وهو تصوّر لا يبدو متنافراً تماماً مع فكرة بادفيلد التي تقول إن من الممكن لحالات مستقبلية ممكنة أن تتواجد في الحاضر في نوع من الحالة المؤجَّلة أو المعلَّقة، وربما تؤثر على الدماغ في الحاضر. غير أن تصوّر تشيستر هذا معاكس تماماً لأطروحة شيلدريك التي ترى أن المجالات الشكلية تتطور بمرور الزمن، وهي أطروحة أريد لها أن توفّر لفرضية السببية المُشكّلة نوعاً من قابلية الاختبار عن طريق التجريب العلمي التقليدي. أما أفكار تشيستر فقد أريد لها أن تُعنى خصيصاً بتلك النتائج التي تُسْفِر عنها تجارب الباراسيكولوجيا ويعمل فيها الزمن بطرائق غير عادية. ومن الأمثلة على ذلك أن يعرف شخص أوراق اللعب المسحوبة عشوائياً من الرزمة بدقّة تتجاوز ما نتوقّع أن تقف خلفه المصادفة وحدها. بل إن سحب هذه الأوراق قد لا يتمّ إلا في اليوم التالي. وهذا الاستخفاف بالترتيب الزمني المعتاد الذي تحدث فيه الأشياء هو أمر شائع تماماً في تجارب الإدراك الحسيّ الفائق.

ويعوّل كل من تشيستر وبادفيلد على التصور القائل إن حالات ذهنية معينة، وخاصةً صوراً ذهنية، يمكن أن تكافئ صور حوادث في الدماغ المادي. بيد أنهما يسلّمان مسبقاً بوجود توافق كامل أو شبه كامل بين الحالات الذهنية وحالات الدماغ. فلا يمكن تسويغ

افتراضهما إلا إذا افترضنا أن الدماغ والعقل متطابقان. أما إذا رأينا أي رأي آخر، كالرأي الإثنيني مثلاً حيث الدماغ والعقل سيرورتان منفصلتان ومتفاعلتان، فلن يكون بديهياً قط أن تترافق حالة ذهنية معينة مع حالة دماغية معينة.

يلوح لنا أنّ الحالة الذهنية الواعية "تبدو" أشبه بالحادث الفيزيائي قياساً إلى ما تبدو عليه أية حالة دماغية. ومثال على ذلك أن صورة الخنفساء الذهبية الحلمية في عقل مريضة كارل يونغ تشترك، من الناحية البنيوية، مع الخنفساء الواقعية بأكثر مما يشترك به تضافر العمليات الكهربائية والكيميائية الموافقة في دماغها. وإذا ما أضفينا على الحوادث الذهنية درجةً من الواقعية، لماذا نلجأ إلى الحالات الدماغية التي قد تكون مرافقة لها وقد لا تكون. ويبدو أن بوم يحبّذ مثل هذا الرأي. فالوعي والحياة الذهنية بوجه عام يَعْدِلان، في نظريته، بقية نتاجات النظام الباطن.

مستويات ضمن مستويات

النقطة أوميغا:

تمنحنا تجربة التزامن إحساساً بأننا نقف في الطرف المُسْتَقْبِل من سيرورةٍ أعظم بكثير أو في مجراها، سيرورة ليس لها عرض وحسب وإنما بعد شاقولي، أو قيمة، أيضاً. أما العرض فهو حجم السيرورة من حيث عدد الأشخاص والحوادث الذي تطاله. وأما بعد القيمة فيُخْتَبَر ذاتياً كإحساس بالمعنى، أو الغاية، أو العَجَب – وهذه هي ***القداسة***(*)، بمصطلحات يونغ.

(*) numinocity، والصفة منها numinous، مصطلح أخذه يونغ عن المفكر الألماني رودلف أوتو (١٨٦٠ – ١٨٣٧)، الذي يعرّف المقدّس بأنه قوة غامضة ومرعبة تفوق الوصف تستبدّ بالإنسان في بعض الحالات دون أن يكون له دور في إيجادها أو قدرة على التخلص منها. فهي إذاً تعبّر عن معنى من معاني المقدّس أو جانب من الجوانب المتعددة التي يشتمل عليها، ولا يجب الآن نُفْهِمَ بالمعنى المتداول لها، بل بالمعنى السابق. (انظر: كارل غوستاف يونغ، "سيغموند فرويد كما يراه كارل غوستاف يونغ"، ترجمة الرحوتي عبد الرحيم، المعرفة، العدد ٣٨٨، كانون الثاني ١٩٩٦، ص٤٤ – ٧٧).

والفكرة التي ترى أن للكون بنية شاقولية فضلاً عن بنيته الجانبية هي فكرة قديمة جداً في التاريخ. فبصرف النظر عن رؤى العوالم الرفيعة حيث أماكن سكنى الآلهة أو الأرواح المفارقة، نجد أن هذه البنى الشاقولية تتفاعل مباشرة في بعض الحالات مع عالم العيش المادي. ولقد رأينا من قبل عالم المثُل الأفلاطوني الرفيع، الذي يعمل بطريقة تشبه بعض الشيء مجالات شيلدريك الشكلية، فتعطي أشياء هذا العالم الأقلّ كمالاً شكلها. كما أنها هي التي تحدّد جوهر الأشياء أيضاً. فنحن نميّز حصاناً ما بسهولةٍ على أنه حصان، وليس كلباً ضخماً أو جملاً دون سنام، لا لأن جميع الأحصنة متشابهة وإنما لأن جميع الأحصنة تستمدّ شكلها الأساسي من الحصان الأمثل في العالم الرفيع.

ولقد نوّهنا في السابق إلى التصوّر القروسطي الخاص بضروب التآلف والتناغم بين العوالم الرفيعة وعالم الشؤون البشرية الأرضي. وهو تصور يمنح إحساساً بوجود صلة مع أبعادٍ للكون رفيعة مجهولة تماماً لدى الإنسان الحديث.

وربما كان عمل بيير تيّار دوشاردان، الكاهن الكاثوليكي الروماني الجزويتي، هو العمل الأشدّ طموحاً في الفترات الأخيرة بين الأعمال التي تصوّرت بنية عالمية ذات بعد شاقولي واضح، وتضفي معنى على التزامن. برز دوشاردان في البداية كأنثروبولوجي فيزيائي نظراً لمساهماته في فهم التطور البشري. ولقد أدّى تبرعم الوعي الروحاني، والصوفيّ، في عقله اللامع أثناء بحثه العقلاني عن أصول الجنس البشري التطورية، إلى تصوّر درامي تماماً بشأن المكان الذي نشغله في الكون الطبيعي[٧١].

أنجز دوشاردان معظم أعماله في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين. وكان العلم لا يزال يرزح تحت طغيان رؤية العالم الميكانيكية القديمة على الرغم من أن فيزياء الكم كان قد مضى عليها عدة عقود. ومما يُسَجَّل لعبقرية دوشاردان أنه استطاع أن يبقى ضمن رؤية العالم هذه وأن يبدع في الوقت ذاته صورةً للمكان الذي تشغله البشرية في النظام الكوني إنسانويةً حقاً ومتعالية.

كان من اللازم أن يُضَاف شيء ما إلى النموذج الميكانيكي كيما يُتاح تكشّف البعد الشاقولي بين أبعاد الطبيعة. ولقد أطلق دوشاردان على هذا الشيء اسم "الطاقة الشعاعية"،

وهي نمط من الطاقة متأصّل في المادّة "يشدّها نحو مزيدٍ من التعقيد والتركّز؛ أو يشدّها، بعبارة أخرى، إلى الأمام"[٧٢]. وهكذا كان دوشاردان يطرح شكلاً من الطاقة يشدّ المادة إلى مستويات من التنظيم والتعقيد أرفع دائماً. ونظرية هذه طبيعتها كانت نظرية ثورية لأن فيزياء الطاقة في رؤية العالم الميكانيكية كانت تنزع إلى الإلحاح بشدّة على القانون الثاني في الترموديناميك، قانون الإنتروبية(*)، الذي يفضي بأن المنظومات المادية تميل باتجاه مزيد من الاضطراب بمرور الزمن.

فهذا القانون لا ينطبق عملياً إلا على المنظومات المغلقة، التي لا تتبادل الطاقة مع المحيط كما تفعل العضويات الحيّة. ومع ذلك فقد كان لهذا تأثيره العظيم على الفكر العلمي فيما يتعلّق بتطور المنظومات المعقدة. أمّا الطاقة الشعاعية عند دوشاردان فقد أريد لها أن توفّر قوة شاقولية مضادة تواجه جرّافة الإنتروبية النازلة. ولقد أدرك دوشاردان، شأنه شأن شيلدريك، أن مقداراً ضئيلاً من الطاقة يمكن أن يقطع شوطاً بعيداً باتجاه خلق الشكل. وأشار إلى أنّ تأثير هذه الطاقة الإشعاعية يُحَسّ بهيئة تأثير مُنَمْذِج، حيث تعبّر عن ذاتها من خلال توجيهها ترتيب الأشياء، "ذلك أن ترتيباً رفيعاً وأمْثَل قد لا يحتاج إلا إلى مقدار طفيف من العمل"[٧٣].

ويرى دوشاردان أن الكون يتجلّى لنا بوجهين؛ واقع مادّي، خارجي، وواقع داخلي، أو وعي. ويرى أن "العالم الخارجي لابدّ أن يتوافق على الدوام مع عالم داخلي"، الأمر الذي يسري، باعتقاد دوشاردان، على جميع مستويات الوجود المادي، من الذرة المفردة، مروراً بالبنى الكيميائية المعقدة والعضويات الحية البسيطة والعضويات بالغة التعقيد، وصولاً إلى الجنس البشري. فثمّة تقدّم وطيد في العالم الخارجي يفضي من البسيط إلى المعقّد جداً، وكذلك في عالم الوعي الداخلي، حيث يفضي من المنفصل والعنصري إلى ما هو ضخم وغني في نوعيته. يقول دوشاردان: "لنكن على ثقة... أن بنية (مادّية) غنيةً حسنة التنظيم لابدّ أن تتوافق مع وعي متطور، مهما يكن المثال الذي يخطر لنا"[٧٤]. ويمثّل الجهاز العصبي البشري مثل هذه البنية الغنية حسنة التنظيم.

(*) — الترموديناميك، فرع من الفيزياء يبحث في العلاقة بين الحرارة والطاقة الميكانيكية. والأنتروبية، عامل رياضي يُعتبر مقياساً للطاقة غير المستفادة في نظام ترموديناميكي.

والشيء المثير في عمل تيّار دوشاردان ليس الزواج الذي عقده بين المادة والوعي، ذاك الزواج الذي يعني أنّ تطور التعقيد في العالم المادي يبشّر بتطور نوعية التجربة الواعية، مع أنّ هذه الفكرة وحدها هي التي تركت أثراً عميقاً في الأوساط العلمية والفكرية. (انظر كيف ينسب آرثر. سي. كلارك صفة الوعي إلى حاسوب فائق يطلق عليه اسم *هال*، في كتابه ٢٠٠١: أوديسة الفضاء، وذلك بسبب التعقيد المخيف الذي يتّسم به هذا الحاسوب). الشيء المثير هو إطلاق دوشاردان التطور إلى أبعد بكثير من البشرية في شرطها الراهن؛ فهو يتأمل في التطور المقبل الذي سيعتري الكرة الأرضية ذاتها، وجميع أشكالها الحية، والجنس البشري بوجه خاص.

ويرى تيّار دوشاردان إلى النشاط العقليّ الكليّ الذي تبديه البشرية بوصفه قماشاً، أو غشاءً، يكتنف الأرض من كل جانب. وهذا *النوسفير*[1] noosphere، أو المجال العقليّ، مشابه *للبيوسفير* biosphere، مجال الحياة العضوية على الأرض. والنوسفير هو جانب الطبيعة الداخلي، جانب الوعي والعقل. وكلما تطورت المجتمعات البشرية كان هناك تمركز عالمي متزايد لهذا البعد الداخلي، عالم العقل. فيقترب الأفراد بعضهم من بعض في نشاطاتهم، وتفاعلاتهم، واتصالاتهم. وهذه السيرورة، البادية اليوم على نحو واضح في ثقافتنا العالمية الخارجية، لها وجهها الداخلي، وهذا التقارب الداخلي للعقول على مستوى الكوكب يولّد، تبعاً لدوشاردان، مستوى من الكينونة جديداً ورفيعاً، يولّد وعياً عالمياً، أو *النقطة أوميغا*.

تمثّل النقطة أوميغا قفزة كمومية في التطور العالمي. والنقطة أوميغا بالنسبة للعقول الفردية التي تشكّلها كما العقل البشري الفردي بالنسبة للعصبونات التي تشكّل الدماغ. وهي مثل العقل البشري لها خصائصها الخاصة الطارئة والرفيعة في نوعيتها. لها بعد صوفيّ متعالٍ، وهي توحّد في الوقت ذاته نشاطات عقولها المكوِّنة وتُمَرْكِزُها بطريقة لا تختلف عن الطريقة التي يتّبعها نشاط العقل البشري الفردي في شدّ نشاطات خلايا الدماغ العصبية معاً ومَرْكَزتها. وهي سيرورةٌ لا تتم عن طريق خسارة الفردية وفقدانها وإنما عبر تشامُل وانطواء متبادلين بين الدواخل الشخصية العميقة لجميع الأفراد. وبكلمة، فإن النقطة أوميغا هي ثمرة تلك التجربة الداخلية الجوهرية أكثر من كلّ التجارب؛ الحبّ.

وقناعةُ دوشاردان أن النقطة أوميغا ليست أمراً يتعلّق بمستقبل مأمول ومُنْتَظَر ؛ فخلقها يحدث في هذه اللحظة بالذات من لحظات الزمن التطوري، وأبعادها الشخصية والصوفية تشدّنا إليها . أمّا تأثيرها المُنَظِّم فقد سبق الشعور بحضوره في العالم.

ولا يقتضي الأمر خيالاً واسعاً لكي نتساءل كيف يمكن للنقطة أوميغا أن تعمل كبؤرة تنظّم السيرورات، المادية والعقلية على السواء، وتنسّقها، في كل أرجاء حضورها العالمي، إذ يبدو واضحاً أننا بحاجة إلى مبدأ إضافي ما من مبادئ التنظيم.

يشير إيرا بروغوف، وهو واحد من ألمع تلاميذ يونغ في مجال التزامن، إلى أن هنالك شيئاً ما مفقود في الطريقة التي يصوغ بها دوشاردان المفاهيم الخاصة بتنظيم نشاط النوسفير على المستويات الرفيعة من مستويات التطور. وهو يشير في الفصل الأول من كتابه يونغ، التزامن، والمصير البشري، إلى أن التزامن يمكن أن يسدّ هذا الفراغ على نحو ممتاز(٧٥).

ونحن هنا أمام نظرة إلى التزامن تراه تجلياً مباشراً لواقع رفيع، هو الحضور المنظّم الذي تتّسم به النقطة أوميغا. وبذا يكون التزامن جسراً يفضي إلى مستوى من الكينونة أرفع وأكثر إشراقاً. وسوف نرى في الفصول اللاحقة أن يونغ قد رأى التزامن، على طريقته، كتجلٍّ لمبدأ رفيع.

أنظمة ذاتية التنظيم

مُنِحَتْ جائزة نوبل في الكيمياء عام ١٩٧٧ لإيليا بريغوجين، نظراً لمساهماته في فهم النُّظم الكيميائية غير المتوازنة. وبعبارة أدقّ، فقد بيّن بريغوجين أن النظم المعقّدة (كيميائية وغيرها)، حين توضع في دفقٍ من الطاقة، يمكن أن تعيد بناء ذاتها في درجات أرفع من التنظيم. ومن الأمثلة البسيطة على ذلك وعاء من الماء يُسَخَّن تسخيناً بطيئاً على موقد. فالماء من الناحية الكيميائية، يتألّف من جزيئات فردية تتواثب بنشاط. وهذا التواثب (الذي يُدعى بالحركة البراونية) يصبح أنشط وأقوى عند إدخال الطاقة، أي تسخين الماء، إلى أن نصل إلى حدّ معين نلاحظ عنده مستوى جديداً تماماً من النشاط المُنظَّم. وهذا ما نصفه بأنه ظهور نموذج معقّد من تيارات الحَمْل الحراري التي تشكّل درجة من التنظيم

جديدة وأرفع. فالجزيئات الفردية تواصل تواثبها بوصفها فرديات محمولة في التيارات الكبيرة، صائرةً جزءاً منها دون أن تفقد هوياتها. وهذا النزوع إلى انبثاق بنى أرفع تنظيماً من بنىً أقلّ تنظيماً هو نزوع يُرى في سلوك النماذج المعقدة من الخلايا الفردية ضمن العضوية، بل وفي سلوك مجتمعات كاملة من العضويات أيضاً.

فلو وضعنا خلايا القلب الفردية في طبق بيتري(*)، نجد أن كلاً منها يتقلّص تبعاً لنَظْمِه الخاص. غير أننا حين نصل إلى عدد حاسم أو حَرِج من الخلايا نجد أنها تعمل جميعاً في تواقتٍ يميّز عمل القلب السّويّ. وكذلك حين نضع عدداً قليلاً من أفراد النمل في كومة رمل فتضرب على غير هدى، ناسيةً بعضها بعضاً. فإذا ما واصلنا زيادة العدد نلاحظ أنها تبدأ عند حدّ معين بتنظيم نفسها في مجتمع عمل، حيث يضطلع كلّ منها بدوره الخاص في البنية الكبيرة. ولقد سبق لإريك يانْتش أن ناقش هذه الأفكار بالتفصيل في كتابه الكون ذاتيّ التنظيم(٧٦).

يجسّد عمل بريغوجين، وعمل آخرين مثل إريك يانتش، فكر تيّار دوشاردان الذي حرث في هذا المجال قبلهم. ولأن بريغوجين رياضي في المقام الأول، فقد جاءت صياغاته بحسب الشكل المرغوب فيه لدى العلم الحديث. وفي حين أثّر دوشاردان في الأفكار الخصوصية لدى كثير من العلماء والفلاسفة، فإن عمل بريغوجين سرعان ما جذب اهتمام الخطاب العلمي في نطاقه العام. غير أنه ليس واضحاً ما إذا كانت الثمرة الأساسية لأعمال بريغوجين تبدي تلك الخصائص المتعالية التي تبديها النقطة أوميغا. والحقّ أن مستويات التنظيم الرفيعة في الكون الذي يرسمه بريغوجين تبقى أموراً ينبغي استكشافها.

غير أنّ الواضح في عمل بريغوجين هو ضرورة النظر إلى الكون بوصفه كثير التدرّجات، بمستويات شاسعة مُنَظَّمة شاقولياً في تراتبٍ عظيم. وكلّ مستوى، كحياة الخلايا الفردية في الجسم البشري مثلاً، هو وجود مكتفٍ بذاته. غير أن هذه الخلايا تشكّل أحجار بناء مجموعة من الأعضاء، كالقلب، والكبد، وهلمجرا. وكل عضو من هذه الأعضاء

(*) — طبق بيتري: صحن زجاجي صغير، رقيق، ذو غطاء مرن، يستعمل بصورة خاصة في المختبرات لزرع الباكتيريا.

له حياته الخاصة، في حين أنها تشكّل كمجموعةٍ أساساً لكلٍّ أكبر، هو الجسم البشري. وثمرة هذه البنية الكليّة هي خاصة طارئة جديدة تماماً تُدعى العقل. وتشكّل العقول الفردية في العالم الخارجي مجتمعاتٍ من الأشخاص. أما في العالم الداخلي، وتبعاً لتيّار دوشاردان، فهي تشكل النوسفير الذي يولّد النقطة أوميغا.

كان التصوّر الذي يرى أن السيرورات الطبيعية تُفْهَم على أفضل وجه بوصفها كثيرة التدرّجات أو تراتبية (هيراركية) قد قُدِّم عملياً خلال النصف الأول من القرن العشرين، قبل أن ينشر بريغوجين أعماله بزمن طويل. أما صاحب هذا التصوّر فكان شخصاً بعيد الأثر على الرغم من أنه، ويا للدهشة، لم يكن معروفاً إلا على نطاق ضيق، وهو لودفيغ فون بيرتالانفي، الذي يُعْتَبَر أباً لنظرية النُظُم العامة.

ولقد سبق لنا أن غطّينا جانباً كبيراً من الأرضية التي تعهدتها نظرية النظم العامة، منظوراً إليها في شكلها الأوسع. والتبصّر الأساسي هنا هو أن السيرورات المعقّدة (العضويات، المجتمعات، الاقتصادات) تتألّف من مستويات كثيرة، يعمل كل منها تبعاً لقوانينه الداخلية وتقييداته في الوقت الذي يسهم فيه في الكلّ الأكبر. فالقلب يدقّ تبعاً لسيرورات تنظيمه الداخلية في الوقت الذي يسهم فيه في العضوية البشرية الأكبر التي تتميز بوجودها الفريد وسلوكها الخاص، بوصفها وحدة لها مستواها الخاص. كل هذا مألوف بالنسبة لنا. وما أضافه بريغوجين إلى رؤية بيرتالانفي هو فكرة وجود قوة دافعة في جوهر المادة ذاته تدفعها إلى أن تطال مستويات جديدة ورفيعة في التنظيم والوحدة.

والحقّ أن إمكانية أن يكون التزامن خاصية طارئة لمستوى أرفع من التنظيم المادي والعقلي هي بالضبط ما اقترحه إيرا بروغوف عندما طرح أنّ النقطة أوميغا تستلزم مبدأً جديداً وطارئاً من مبادئ التنظيم. كما أشار مُنظّر النُظُم إريك يانتش بصورة مستقلة تماماً عن بروغوف إلى أن التزامن قد يكون مبدأً يصدر عن مستويات التنظيم الكوني الأرفع. غير أن آرثر كوستلر، بشغفه الذي لازمه طوال حياته بالتزامن وفهمه، هو من طرح التزامن بأكبر قدر من الوضوح بوصفه ثمرة مستوى رفيع، طارئ، من الوحدة في الشؤون الإنسانية وبوصفه جوهر هذا المستوى أيضاً.

لقد أقام كوستلر نظاماً مفاهيمياً فريداً حول وحدة دعاها "الهولون" holon (من holos، "كلّ")[٧٧]، وذلك بطريقته الإبداعية النابضة بالحياة، وإن كان قد تأثّر تأثراً عميقاً بفون بيرتالانفي. ويتصور كوستلر الهولون بوصفه وحدة فرعية في نظام أكبر وكياناً كاملاً بذاته وفي ذاته في آنٍ معاً. فالهولون يبدي خاصية الاستقلال الذاتي في الوقت الذي يقوم فيه بوظيفته كجزء من كلّ أكبر. وكل هذا أصبح الآن مألوفاً تماماً، غير أن الشيء الفريد في الهولون هو ميله إلى توكيد ذاته:

> *ليست العضوية الحية وليس الجسم الاجتماعي تجمّعين من الأجزاء الأولية؛ إنها أنظمة متعددة المستويات، تراتبية التنظيم، مؤلّفة من كلّيات فرعية تحوي كلّيات فرعية أخرى من درجة أدنى، شأنها شأن الصناديق الصينية. وهذه الكلّيات الفرعية – أو "الهولونات"، كما اقترحت تسميتها – هي كيانات لها وجه جانوس الذي يبدي كلاً من خصائص الكلّيات المستقلة والأجزاء التابعة*[٧٨].

ويعتقد كوستلر أن التزامن ينبع من الكمون التكاملي الأرفع على المستوى البشري. وهكذا "من خلال اعتبارنا النزوع التكاملي مبدأ كونياً يشتمل على ظواهر لا سببية، تصبح اللوحة أبسط بكثير، وإن كانت لا تزال بعيدةً عن الأفهام"[٧٩].

الفحص عن الحركة الكلّية

يقوم بوم إن سلسلة الأنظمة – النظام الظاهر، والنظام الباطن، والنظام فوق الباطن، والأنظمة الأعمق بَعْد – لا تمثّل تراتباً (هيراركية). وهذا القول يمكن فهمه من جهة أولى، حيث يعني أنّ من الخطأ تماماً أن نتخيّل هذه الأنظمة المتعددة كمستويات للواقع متكدّسة واحدها فوق الآخر بالمعنى الحرفيّ للكلمة. فبوم يريد أن يوضح أن كلّ مستوى من هذه المستويات يتخلّل تماماً جميع المستويات الأخرى وينفذ فيها؛ فليس ثمة سوى واقع واحد.

أما من جهة أخرى، وهي جهة تفرض نفسها، فنجد أن نموذج بوم يصف بنية تراتبيةً في الحقيقة. فالنظام الظاهر الذي نعيشه يومياً يتكشّف على نحو دائم من النظام الباطن الذي يتكشّف، بدوره، من النظام فوق الباطن بحركة دَفْق مشابهة، وهلمجرا. وكل مستوى من نسيج الأنظمة المتعدّد الطيّات هذا هو مجرد وجه آخر من أوجه الواقع.

ويرى كثير من المؤلّفين أن من الممكن في لحظات التخلّل والنفاذ غير العادية أن ننظر في السيرورة الباطنة، ونتحسس معلوماتٍ غير مُتَاحة في النظام الظاهر. ويصف عالم النفس والمستقبلي ديفيد لوي هذا الأمر بأنه قدرة العقل على "الطواف" في النظام الباطن[٨٠]. ففي مثل هذه اللحظات يجوس العقل الواعي ذلك الينبوع الخالد الذي ينبع منه النسيج الكوني. ويمكن لنا أن نتصور هذا الأمر كأساس لبعض التجارب فوق الحسّية غير المقيدة إلى موضوع مكاني أو زماني. وعلى سبيل المثال، فإن الشكل الذي يُعَوَّل عليه أكثر من غيره من أشكال ESP هو "الرؤية عن بعد"، حيث يُطْلَب إلى شخص في المخبر أن يتخيّل ما يراه شخص آخر[٨١]. ويمكن لهذا الشخص الآخر أن يكون في أي مكان من العالم. فهل يتمّ ذلك من خلال الطواف في النظام الباطن؟

ثمة سيرورة أقلّ درامية إنما أكثر أهمية يمكن أن تشتمل على طواف في النظام الباطن هي الحَدْس. ويشير غولدبرج في كتابه حافة الحَدْس إلى أن بعض حالات الحدس تبدو وكأنها تنفذ تحت واقع النظام الظاهر المرئي[٨٢]. حيث يمكن للحدس أن يشتمل على إحساس بالصلة مع واقع أكثر رسوخاً وعمقاً لكنه، وهنا المفارقة، يفوق الوصف، منه ينطلق المرء في إدراكه وفعله بدقةٍ وثقةٍ لا تزعجهما قط وقائع الوضع الظاهرية. ومثال على ذلك أن جون والتن، الذي كان يصطاد النمور في ولاية البنغال في الهند في السنوات الأولى من هذا القرن العشرين، اكتشف أكثر من مرّة وهو عالق في الغابة أنه أصبح هو الفريسة، وأنّ حاسة سادسة كانت تدفعه لأن يتلفّت حوله في الوقت المناسب لكي يحمي نفسه من هجوم مباغت من الخلف.

ومقدرة الطواف في النظام الباطن لا تقتضي من العقل بأي حال من الأحوال أن يخرج خارج ذاته بحثاً عن معطيات يمكن أن تكون مبعثرةً على نطاق واسع. فالنموذج الكلّي

يشير، كما رأينا، إلى أنّ الكون كلّه منطوٍ في ذاته في كل جزء. ويعبّر النصّ المؤسِّس لبوذية زِنْ، النصّ البرنامج، عن هذه الفكرة بصورة جميلة:

ليس هنالك، في الأساس، سوى جوهر عظيم واحد، غير أن جميع الأشياء التي لا يحصرها العدّ قد وُهِبَتْ إيّاه وكل منها يمتلك بذاته ذلك الجوهر العظيم في كلّيته. ويشبه هذا حقيقة أن لا قمر في السماء سوى قمر واحد، غير أن ضوءه يمكن أن يرى في كل مكان، ما إن ينتشر على الأنهار والبحيرات، دون أن يمكننا القول إن القمر قد انشطر[٨٣].

ما يحتاجه المرء ليس سوى عيون يمكنها أن تنظر إلى الداخل.

من الواضح أن فهمنا لسبب التزامن ومعناه في حياتنا يحدّه ليس فهمنا للفيزياء وحدها وحسب وإنما فهمنا للعقل أيضاً، بل وفهمنا للدماغ. ومن الضروري، بالنسبة لكتابنا هذا على الأقل، ألا نسعى وراء فهم نهائي قبل أن ننظر في الكيان المُبْهَم والملغز إلى أبعد حدّ، الدماغ البشري، ونرى ما لدى علم النفس من معرفة يقدمها لنا بهذا الصدد.

٣
التجاوب الصامت: العقل والدماغ

الرائع الغامض الخاص بالليل قد يظهر أيضاً ... في الصمت اللافت الذي يمكن أن يطرأ في خضم الأحاديث الحارّة الحيوية؛ يُقال، في مثل هذه اللحظات، إنَّ هرمس قد دخل الغرفة ....

فالتر أوتّو

الآلهة الهرمسية

جذور اليسار واليمين

شهدت العقود القليلة الماضية تقدّماً دراميّاً في فهمنا لتلك البنية اللافتة إلى أبعد حدّ بين بنى الكون المعروف، الدماغ البشري. وطبيعيّ أن نرغب بالإفادة من هذه المعرفة المزدهرة في تطوير فهمنا للتزامن. وأضعف الإيمان أن نعرف شيئاً عن الكيفية التي تتعالق بها السيرورات الدماغية والتزامن. أما في أفضل الأحوال، فقد نجد مفاتيح تقودنا إلى جذور التزامن ذاتها.

يبدو أن ثمّة رغبة حاذقة ودقيقة ودائمة لدى الطبيعة في أن تعبّر عن ذاتها بأشكال بعيدة عن التناظر بعض الشيء. فعلى الرغم من أنّ اليدين اليمنى واليسرى تبدوان وكأنهما صورةً مرآتيةً واحدتهما للأخرى، إلا أنهما ليستا كذلك، ولا القدمين. فإحدى القدمين أكبر من الأخرى، كما يعرف معظمنا من خلال تجريب الأحذية. ولقد لاحظ لوي باستور، في القرن التاسع عشر، أن جزيئات حمض الطرطير تأتي في هيئتين أو شكلين، أحدهما صورة مرآتية

للآخر، لكن فطراً نباتياً معيناً كان يدرسه لم يعمل عمله إلا على واحد من الشكلين وحسب. واستنتج باستور: "ربما كان هذا المعيار الهام (اللاتناظر) يشكّل الفارق الوحيد المحدَّد بدقة الذي يمكن أن نرسمه اليوم بين كيمياء المادة الحيّة والمادة الميتة"(٨٤).

والحقّ أن أهمية اللاتناظر في المادة الحيّة كانت قد تأكّدت بواقعة أنّ الجزيئين الأساسيين للحياة، جزيء البروتين والحلزون المضاعف، ليسا متناظرين، على الرغم من التوائهما في اتجاه واحد. وقد اتضح في العقود القليلة الأخيرة على نحوٍ متزايد، سواء في المخبر أو في النظرية، أنّ غياب التناظر التام هذا يسري عميقاً في الطبيعة، قاطعاً كل السبل وصولاً إلى الذّرة ذاتها. فلا ينبغي أن ندهش، إذاً، أنّ اللاتناظر جلّي في الدماغ البشري، أو أنّ هذا اللاتناظر يعكس لا تناظراً متمماً في النفسيّة البشرية، مانحاً كلَّ واحدٍ منا خاصيتين ذهنيتين متتامتين، منفصلتين.

في عام ١٨٦١، قدّم عالم الأعصاب الفرنسي بول بروكا أمام جمعية الأنثربولوجيا دماغ إنسان كان قد عانى، قبل وفاته، من فقدان تدريجي لقدرته على الكلام. ولقد أبدى ذلك الدماغ منطقةً متأذيةً في قسمه الجبهي الأيسر. وأصبح "دماغ بروكا" أشهر دماغ في التاريخ لأنه وَسَمَ بداية فهمنا أن دماغ الإنسان غير متناظر في وظائفه.

لاحظ بروكا أن الجانب الأيسر من الدماغ هو الذي يتحكّم باللغة لدى معظم الأشخاص. وحيوية اللغة لا تنبع من كونها أداة التواصل البشري وحسب، بل تنبع أيضاً من كونها المادة الأساسية للتفكير المنطقي. فمن دونها ما كان ثمّة علم، أو رياضيات، أو كتب من أي نوع؛ وما كان من الممكن أن ينتقل سوى القليل من جيل إلى جيل، وما كانت هناك ثقافة إنسانية على النحو الذي نعرفه. ولقد أشار عمل بروكا لأول مرّة إلى أن هذا كلّه ينبع من جانب الدماغ الأيسر؛ نصف الكرة المخيّة الأيسر.

ولكن، ماذا عن نصف الكرة المخية الأيمن؟ منذ عام ١٨٦٥، كتب الطبيب الإنجليزي هولنز جاكسون، عملاق طبّ الأعصاب السريري في القرن التاسع عشر: "إذا كانت التجربة الواسعة قد أثبتت أن ملكة التعبير (اللغة) واقعة في واحدٍ من نصفيّ الكرة المخية (الأيسر)، فإن من المعقول أن نطرح السؤال عمّا إذا كان الإدراك – المقابل الموافق – واقعاً

في النصف الآخر". وإذا ما أُخِذَت كلمة "الإدراك" بمعناها الواسع الذي يدلّ على الإحاطة الكلية أو الفهم الكلّي لوضع ما، فإن جاكسون كان محقّاً تماماً. فنصف الكرة المخيّة الأيمن مُوَلَّجٌ، كما نعلم اليوم، في التفكير الكلّي أو الشموليّ.

ترسم المعرفة العلمية الراهنة الخاصة بنصفي الكرة المخيّة لوحة عريضة يبدو فيها الدماغ الأيسر بوصفه المفكّر المنطقي، التحليلي، العقلاني، ويبدو الدماغ الأيمن بوصفه مفكّراً كلّياً، إدراكياً، مبدعاً؛ فهو غير مقيّد بإملاءات المنطق الخطي بل هو قادر على الإحاطة بأوضاع كلّية والعمل عليها. فالجانب الأيمن حيوي بالنسبة للفن، والإبداع، والانفعال. الأمر الذي يسري على غالبية الأشخاص، أولئك الذين تقع لديهم اللغة في نصف الكرة المخية الأيسر (٩٥٪ أو أكثر من اليمناويين من حيث استخدام اليد و٧٠٪ أو أكثر من اليسراويين). أمّا لدى الآخرين، فالوضع معكوس تماماً أو يكون نصفا الكرة المخيّة مختلطين من حيث الوظيفة. وعلى الرغم من أن هنالك شيئاً طفيفاً من الإفراط في إقامة مثل هذا التمييز، إلا أنه يوفّر مُنْطلقاً لاستكشاف نظريات التزامن القائمة على بنية دماغية ثنائية الحجرات أو "ذات مجلسين".

لم نعرف إلا منذ حوالي مئة عام تقريباً أنّ جانبي الدماغ متميزان من حيث الوظيفة. غير أنّ هذه المعرفة القائمة على الوقائع تردّد أصداء إحساس قديم جداً قائم على الحَدْس بالتباين بين معاني كلمتي "يسار" و"يمين". ولكي نفهم ذلك نحتاج لأن نلاحظ أن الدماغ مرتبط، أو "مرتبط بأسلاك"، مع الجسم بحيث يتحكّم نصف الكرة المخيّة الأيسر بالجانب الأيمن من الجسد ويتحكّم نصف الكرة المخيّة الأيمن بالجاب الأيسر. فالدماغ الأيسر يتحكم باليد اليمنى، مثلاً، بينما يتحكّم الدماغ الأيمن باليد اليسرى. وهذا هو السبب في أن ضربة قوية على الدماغ الأيسر (اللغة) قد لا تؤثر على كلام الفرد وحسب وإنما قد تشلّ الجانب الأيمن من جسمه أيضاً. وإلى جانب هذا التقاطع في التحكّم فإننا نجد تقاطعاً مشابهاً في الإحساس، فما يُحَسُّ به في الجانب الأيمن من الجسد يُسَجِّله الجانب الأيمن من الدماغ، والعكس بالعكس. وتشكّل هذه المعلومات نوعاً من المفتاح الذي يساعد في فهم تباينات معينة بين رمزية اليمين واليسار كانت قد عُرِفَتْ بصورة حدسيّة قبل سنين كثيرة.

في عام ١٩٦٢، كتب عالم النفس الرائد في فهم الفكر الإبداعي جيروم برونر:

> *أسرتني منذ الطفولة واقعة اليمين واليسار ورمزيتها؛ الأول الفاعل، الثاني الحالم، اليمين هو النظام والقانون le droit. وجمالياته هي جماليات الهندسة والإحاطة المُحْكَمة. الوصول إلى المعرفة باليد اليمنى هو العلم. غير أنَّ قول ذلك يغفل واحداً من جوانب العلم المثيرة، ذلك أن أعظم الفرضيات في العلم هي أعطيات جادت بها اليسرى*(٨٦).

أما ديفيد لوي فقام، مع آخرين، بجمع كثير من الخصائص المترافقة بصورة تقليدية مع اليمين واليسار(٨٧). فالمعرفة التي غالباً ما تترافق مع الجانب الأيمن (الدماغ الأيسر) هي معرفة لغوية، تحليلية، ومتسلسلة. معرفة فكرية، افتراضية، بؤرية. كما يترافق الأيمن أيضاً مع ما هو معروف، وظاهر، وخارجي قائم في العراء، وكذلك مع المبدأ الذكري والشمس. أما الخصائص التي غالباً ما تترافق مع الجانب الأيسر (الدماغ الأيمن) فتشمل المعرفة المكانية / البصرية، والجشتالتية / الكليّة، والمتواقتة؛ أي تلك المعرفة الحسية (المحسوسة مباشرةً)؛ المتراكبة (حيث تتواجد كل العناصر في آن معاً)؛ والانتشارية. ويترافق الأيسر أيضاً مع الباطن، المجهول، السرّي، الخصب، الإبداعي، ومع المبدأ الأنثوي والقمر.

ضريح الآلهة

ثمّة نظرية إبداعية وبليغة في التزامن تقوم على وظيفة الدماغ قدّمتها باربرا هونيغر في مقالة ألقيت عام ١٩٧٩ في اجتماع لجمعية الباراسيكولوجيا. وترى هونيغر في هذه المقالة أن التوافقات المحمَّلة بالمعنى هي سيرورات متخارجة، تشبه الحلم، يتحكّم بها مركز ثانٍ من مراكز اللغة موضّع في نصف الكرة المخية ***الأيمن*** من الدماغ(٨٨).

والتصوّر الذي يرى أن نصف الكرة المخية الأيمن قد يشتمل على مركز لغوي خاص به، ومنفصل عن نصف الكرة المخية الأيسر، ليس تصوراً جديداً. ففي عام ١٩٧٦ نشر النفساني جوليان جاينيس كتابه أصل الوعي في تعطّل العقل ذي المجلسين. وهو يرى في

هذا الكتاب أن نصف الكرة المخية الأيمن من الدماغ كان يشتمل في الأزمنة القديمة، قبل حوالي الألفية الأولى قبل الميلاد، على مركز لغوي يقوم بوظيفته على نحو مستقل تماماً عن نصف الكرة المخية الأيسر. وكان هذا المركز يتكلّم إلى الدماغ الأيسر بأصوات قوية آمرة عن طريق سُبُل عصبية كبيرة تصل بين نصفي الكرة المخية. وكان نصف الكرة المخية الأيسر، الذي يطابق جاينيس بينه وبين الذات الواعية، يسمع أصوات نصف الكرة المخية الأيمن وكأنها آتية من مكان مايقع خارج ذاته؛ ربما من كهف، أو من تمثال الإله على الأرجح. تلك كانت أصوات الآلهة(٨٩).

وتبعاً لجاينيس، فإن هذه الأصوات تتكلم بسلطان مطلق إلى الذات الواعية في نصف الكرة المخية الأيسر، مصدرةً تعليمات تتعلق بكل القرارات الكبرى التي يجب اتّخاذها. والوثائق التي خلّفها سكان ما بين النهرين القدماء مليئة بالإشارات الخاصة بمثل هذه الأوامر والتوجيهات. وعلى سبيل المثال، فإن ثمة مثلاً سومرياً قديماً يقول: "لا تؤجِّل عملك تُفْرِح إلهك". (وينبغي أن نتذكر أن كل فرد من أفراد هذه الحضارات القديمة كان معتاداً على الاستجابة لإلهه الشخصي، الذي يُحْفَظ في مكان ما من البيت على شكل تمثال. فالشخص العادي ما كان له أن يتّصل مع الآلهة العظمى). وتثبت كثير من النصوص المسمارية أن هذه الاتصالات كانت واقعية تماماً بالنسبة للأشخاص الذين أقاموها. ومن الأمثلة على ذلك وصف للربّة نينجال يعود إلى حوالي ١٧٠٠ ق.م ويراها "مشيرةً، قائدة حكيمة بارعة، أميرة كلّ الآلهة العظيمة، خطيبة مفوّهة، لا مثيل لما تنطق به".

ويشعر جاينيس أن اتخاذ القرارات أمر يناسب الدماغ الأيمن على النحو الأمثل، نظراً لقدرته على الإحاطة بأوضاع كلّية، أي قدرته على أن يأخذ كل العوامل في حسبانه وفي آن معاً. كما يشعر أيضاً أنّ تنفيذ هذه القرارات أمر يناسب الدماغ الأيسر، متولّياً أمر التفاصيل والجزئيات في طريقه. وفي حضارات الشرق الأوسط الزراعية القديمة كان لكثير من هذه القرارات علاقة بمقتضيات الزراعة التي يمكن التنبؤ بها إلى هذا الحدّ أو ذاك. لكن هذا الوضع تغيّر خلال الألفية الثانية قبل المسيح. فهذه الألفية المظلمة أشعلت لأول مرّة في التاريخ حرباً طاحنة وواسعة بين الأمم. وراحت أوامر الآلهة وتوجيهاتهم تُعنى بالحرب على

نحوٍ متزايد. كما كانت هذه الألفية أيضاً ألفية كوارث طبيعية متكررة شهدها الشرق الأدنى. وقد أدّى ما نجم عن ذلك من خراب عميم في النسيج الاجتماعي السابق إلى امتصاص مهارات البقاء لدى الفرد حتى آخرها. وفي هذه الفترة الشواشية من التاريخ، كان العقل الموحَّد، القادرة على إبداء مرونة كبيرة، ميزةً عظيمة. وقد تطور هذا العقل على حساب أصوات الآلهة. وأصبح الدماغ كلاً من خلال الاتصال المتزايد إلى أبعد حدّ بين نصفي الكرة المخيّة، وأخذت الأصوات تختفي شيئاً فشيئاً. ويرى جاينيس أنه لم يتبقَّ اليوم سوى جزء صغير من تلك المقدرة اللغوية الأصلية في الدماغ الأيمن.

وتقدّم أعمال جرّاح الأعصاب الكندي وايلدر بنفيلد[٩٠] كثيراً من الأدلة التي تؤيد نظرية جاينيس. فقد لاحظ بنفيلد، في الخمسينيات، أثناء جراحة الدماغ، أن تنبيهاً كهربائياً خفيفاً لمنطقة الدماغ الأيمن التي توافق منطقة اللغة في الدماغ الأيسر يُحْدِثُ أصواتاً هلوسية. وفي حين اعتقد بنفيلد أن ذلك كان نوعاً من تنشيط ذكريات حبيسة في الدماغ، منذ الطفولة في الغالب، فإن جاينيس يقدّم أدلة على العكس. ومن الأمثلة على ذلك أن الأصوات التي بدت مألوفةً للمريض في بعض الحالات، لم تبد كذلك في أغلبها. حيث لم يتعرّف المريض الأصوات، التي كانت غامضةً وغير مميَّزة. ورأى جاينيس أن بنفيلد، بتنبيهه المنطقة اللغوية في نصف الكرة المخيّة الأيمن، كان يعيد تفعيل الآلية القديمة الخاصة بأصوات الآلهة. وبمعنى ما، فقد دخل ضريح الآلهة وراح يصغي إلى أشباحها.

هذه الأصوات هي اليوم صامتة في الحالة السوية. غير أن جاينيس يرى أنها لا تزال تُسْمَع في أهلاس الفصام التي يعاني الكثيرون فيها من انبعاث الحياة في تلك الآلية القديمة. ويرى أيضاً أن غالبية الفصاميين خَبِروا هذه الأصوات قبل اكتشاف المعالجة الدوائية الحديثة. وهي تنزع إلى ممارسة سلطة كبيرة على ضحية الفصام الذي لا يستطيع أن يتجاهلها بإرادته إلا ببذل أعظم الجهود. وعلاوةً على ذلك، فإن هذه الأصوات هي أصوات متطلبة آمرة، كما كانت الآلهة فيما مضى. ومثل الآلهة، غالباً ما تبدو قادمة من خارج الفرد، من مكان ما من الغرفة، أو أنها تكون في بعض الحالات من غير موقع أو مكان مطلقاً.

تعتقد باربرا هونيغر، مثل جاينيس، أن ثمّة مركزاً للغة حياً ومعافى في نصف الكرة المخيّة الأيمن. وتشعر أن هذا المركز يعبّر عن ذاته كمؤلّف لأحلام الليل وكذلك كمهندس للتوافقات المحمّلة بالمعنى. غير أن تصوّر مركز للغة في نصف الكرة المخية الأيمن هو اليوم تصور تأمّلي إلى حد بعيد، على الرغم من الملاحظات التي لاحظها بنفيلد أثناء الجراحة. لكن نظرية هونيغر لا تقتضي عملياً أن يكون في نصف الكرة المخية الأيمن ملكة كلامية متطورة تماماً. ويكفي بالأحرى أن يمتلك سيرورته اللغوية الخاصة ذات "البنية العميقة". وهذا المصطلح الأخير، "البنية العميقة"، هو مصطلح يستخدمه اللغويون ليشيروا إلى المعاني والعلاقات التي تعبّر عنها جملة من الجمل، بخلاف الشكل الحرفي لهذه الجملة كما تُنْطَق أو تُكْتَب (البنية السطحية). وهكذا يمكن أن يكون لجملة في اللغة الفرنسية، مثلاً، البنية العميقة ذاتها التي لجملة مكافئة في اللغة الإنجليزية، مع أنّ بنيتيهما السطحيتين مختلفتان تماماً. وترى هونيغر إلى البنية العميقة في نصف كرة الدماغ الأيمن بوصفها منبع كلّ من الأحلام الليلية والتوافقات التزامنية فضلاً عن كونها منبع تشكيلة واسعة من أنماط الظواهر فوق السويّة.

واللافت أن نظرية هونيغر لا تعود في أصلها إلى نظرية جاينيس، أو حتى إلى أعمال بنفيلد، بل تعود إلى تفحّص محتوى الأحلام بالمقارنة مع محتوى التوافقات المتزامنة. وتشير هونيغر إلى أن نظريات كبرى معينة في تأويل الأحلام راحت تلحّ على فكرة مفادها أن الأحلام تخفي بنية عميقة من طبيعة لغوية أساساً، وذلك منذ أن نشر فرويد عمله الكلاسيكي تأويل الأحلام أواخر القرن التاسع عشر. وهذا يعني، بعبارة أخرى، أن نجد المعنى الحقيقي لحلم من الأحلام في صيغة لفظية تشكّل أساساً له. ومن الأمثلة المباشرة على ذلك مثال اعتقد فرويد أنه شائع حيث يتمّ تصوير توريات لفظية في صور حلمية. ولقد رأى أحد مؤلّفي هذا الكتاب حلماً من هذا النوع قبل يومين من كتابة هذا المقطع. فقد أوى إلى الفراش متأخراً تماماً، ومنهمكاً تماماً، وغطّ في نوم عميق. وآخر شيء فعله قبل أن ينام كان مشاهدته حلقة من برنامج Twilight Zone مُعَادة عن ثلاثة من روّاد الفضاء حطّوا على كويكب تحول إلى مقبرة ترعاها إحدى الحضارات المتقدّمة. لاشكّ أن هذا ترك أثره في

محتوى الحلم الذي تلاه. حيث وجد المؤلّف نفسه نائماً في مقبرة. والرسالة ذات البنية العميقة في الحلم هي أنه كان "نائماً نوم الميتين". وحين عاد إلى المعجم وجد أن كلمة "cemetery" (مقبرة) هي كلمة يونانية الأصل، وتعني "المهجع"!

وتعتقد هونيغر أنّ من الممكن تأويل الحوادث المتزامنة على غرار تأويل الأحلام، أي من خلال البحث عن بناها العميقة اللغوية. ومن الأمثلة على الحوادث المتزامنة التي تشتمل على تورية لفظية مثال سُجِّل في تكساس منذ بضع سنوات عن شرطي خفير على أوتوستراد الولاية أصيب إصابة شديدة في حادث دراجة نارية وعن رجل الأعمال الذي أنقذ حياته. كان الخفير صاحب الدراجة النارية، آلان فالبي، قد اصطدم بمؤخرة شاحنة وارتمى على الطريق حين صدف مرور رجل الأعمال، ألفرد سميث، من هناك حيث أوقف سيارته ليرى إن كان بمقدوره أن يقدّم المساعدة. ورأى سميث أن فالبي ينزف بشدّة من إحدى ساقيه. فاستخدم حزامه كمرقأة وأوقف النزيف، منقذاً حياة فالبي. ومرت خمس سنين قبل أن يلتقي الرجلان ثانيةً. لكن هذه المرة كان سميث هو المصاب من جرّاء حادث سيارة. وكان فالبي أول من وصل إليه ليجد، بمشيئة قدرية، أن سميث ينزف بشدة من إحدى ساقيه. لكنه لم يعرف من هو إلا بعد أن استخدم مرقأةً لوقف النزيف. وقد سُمِعَ بعد ذلك وهو يعلّق مازحاً: "مرقأة حسنة تستحق مثلها"[٩١].

يبيّن هذا المثال طريقة هونيغر في تأويل التزامن. فهي تلحّ، تبعاً للتقليد الفرويدي، على العلاقات اللغوية الخفيّة، وهي في هذا المثال تورية لفظية. وفي مثال آخر أيضاً، تكشف هونيغر عن معانٍ لغوية مخبوءة. وهو مثال يتعلق بإحدى معارفها، وهي سيدة وجدت، لدهشتها، أن كلمة "congeniality" ليست واردة في نسختها في معجم وبستر. وقد أخبرت أختها بذلك. وبينما كانتا لاحقاً تنزلان الكتب عن رفوف مكتبة العائلة استعداداً لبيع البيت لاحظت السيدة أنها قد أنزلت للتوّ رواية دون كيخوته. وفي الجانب الآخر من الغرفة، لاحظت أختها أنّ الكتاب كان بين يديها هي في اللحظة ذاتها، وعلّقتا كلتاهما على هذا التوافق. ولاحقاً، بينما كانت هذه السيدة جالسةً في كرسي هزّاز في حجرة والدها، لاحظت وجود علاّقة على الأرضية فانحنت لالتقاطها ولوت ظهرها أثناء ذلك. أمّا والدها

فكان سيداً لطيفاً ومحترماً من النمط الدونكيخوتي ومن عائلة وبستر. وكان ميّالاً إلى التضحية بشؤون العائلة لكنه لم يكن سعيداً لبيع البيت. تقول هونيغر:

لقد استطعت أن أتنبأ من هذه الحوادث أن (السيدة) كانت تشعر بإحباط عميق بسبب افتقار عائلتها إلى الـ congeniality [التجانس]، وأنّ الأختين كلتيهما كانتا تشعران بأن القسط الأكبر من المشكلة يعود إلى أبيهما الذي كان يشعر، مثل دون كيخوته، بأنه مدعوّ لكي يصحّح أخطاء العالم. أما من العلاّقة، فتنبّأتُ بأن شنقاً كان قد حدث في لحظة ما من تاريخ العائلة، وهو أمر أكّد الوالد صحته. فأخته شنقت نفسها على الرغم من تضحيته بمصالح العائلة من أجلها طوال سنوات[٩٢].

وتسجّل هونيغر أن طاقة عظيمة قد تحررت لدى مناقشة هذه الحوادث.

وحالات هونيغر تلفت النظر بسبب تعقيدها. أما المثال السابق فهو عملياً واحد من أبسطها. وفي حين تقدم هونيغر مقاربة أخّاذة لموضوع التزامن ككلّ، إلا أن أفكارها تواجه بعض المصاعب. فالبحث الحديث لا يدعم التصوّر القائل بوجود مركز لغوي في نصف الكرة المخيّة الأيمن. والأهلاس السمعية المُثارة كهربائياً لدى مرضى بنفيلد لا يمكن إحداثها على نحو موثوق إلا لدى المصروعين. وسبب ذلك لا يزال مجهولاً، لكنه يلقي ظلالاً من الشك على التصوّر الذي يرى أن نصف الكرة المخية الأيمن هو منبع المفاعيل اللغوية، عند معظم الأشخاص على الأقل.

لا تدّعي هونيغر، بالطبع، أن نصف الكرة المخية الأيمن يمكن أن ينتج الكلام، بل تكتفي بالقول إنه يتحكّم بالسيرورات اللغوية ذات البنية العميقة التي تقف خلف الأحلام والتزامن. غير أن قضية اللغة في نصف الكرة المخية الأيمن تبقى قضية ضعيفة دون أصوات بنفيلد وأبعد من قدرة ذلك الجانب من الدماغ المعروفة على فهم الجمل البسيطة المنطوقة. كما أن البحث الحديث لا يؤيد تلك الإشارة إلى أن نصف الكرة المخية الأيمن هو المسؤول وحده عن الأحلام. وأخيراً، فإن السؤال يظلّ مطروحاً ما إذا كان من المشروع أن نؤوّل التوافقات التزامنية على نحو تأويلنا الأحلام.

بيد أن الوجه المخيف في مقاربة هونيغر هو تلك الفكرة التي تقول إنّ الدماغ الأيمن يمكنه أن ينسّق ويزاوج الحوادث في العالم الواقعي شأن قائدٍ للأوركسترا. فهي ترى أن معظم الحوادث التزامنية موجّهة نحو تحقيق رغبة. فإذا ما كان الحال هكذا، إلى أي مدى يمكن لهذه المفاعيل أن تصل؟ فهي مثلاً تفسّر حادث السيارة الذي وقع لرجل الأعمال بعد خمس سنوات من إنقاذه حياة خفير الأوتوستراد على أنه إشباع لرغبة الخفير القديمة بأن يردّ الدين إلى من أنقذه مرّةً. (أما كان من الأفضل أن يرسل بطاقة!) إنّ هذا ليذكّرنا بتلك الإمكانيات الهائلة التي يتمتّع بها الحلم في تحوله إلى واقع في رواية أورزولا لوغين مِخْرَطَةُ السماء، وهي رواية تدور حول شاب لا تلبث أحلامه أن تتحول إلى واقع يحقق رغباته الخاصة. وثمّة طبعة من هذه الثيمة قريبة منها ولكنها أكثر فكاهة نجدها في رواية لاري نيفين Ringworld التي تدور حول فتاة لديها قدرة وراثية على الحظ الحسن. أما الآخرون من حولها فغالباً ما يكون حظّهم عاثراً جداً إذْ تنزع الأمور لأن تسير باتجاه تلبية رغباتها هي بأفضل الطرق وأسلسها دون أدنى مراعاة لمطالب الآخرين.

على الرغم من إمكانية وجود توافقات بغيضة، إلا أن من الخطأ أن نشيح بوجوهنا عن التصور الذي يرى أن التزامن يمكن أن يعمل كقوة تحقق الرغبة. والفكرة الجوهرية التي تقدمها لنا هونيغر هي أن القالب الذي يُصاغ التزامن على غراره مُسْتَمد من بنية الدماغ ذاته. وهي فكرة آسرة لا نستطيع أن ننفذ إليها عند هذا الحد من تاريخ علم الدماغ. واللافت أن يونغ نفسه لم يعارض هذه الفكرة. ففي عام ١٩٢٩، كتب يونغ في "تعليق على سرّ الزهرة الذهبية" أن: "اللاوعي الجمعي هو ببساطة التعبير النفسي عن هوية بنية الدماغ بصرف النظر عن كلّ التباينات العِرقية"[٩٢]. كما أشار يونغ أيضاً إلى أن هذا التعبير يفسّر تلك الدرجة الرفيعة من التشابه القائم بين الثيمات الأسطورية لدى البشرية جمعاء. ولنتذكّر هنا أن هذه الثيمات تقوم على أنماط بدئية نفسانية هي، بدورها، منابع التزامن في اعتقاد يونغ.

التجاوب الصامت

تمثّل حالة التأمّل سبيلاً آخر لفهم الرابطة بين التزامن والدماغ. ويبدو أن ثمة صلة بين التزامن والتأمّل؛ فكلما تعمّقت حالة التأمل تحدث التوافقات المتزامنة بتكرار أكبر. ويلاحظ بيتر راسل في كتابه الدماغ الشامل أن

كثيراً من الأشخاص الذين يمارسون هذا النوع أو ذاك من أنواع التأمل وجدوا أنه كلما ازدادت تأملاتهم عمقاً وصفاءً يزداد ما يَرِدُ عليهم من نماذج التوافقات المثيرة، خاصةً بعد الرياضات الروحية التأملية الطويلة؛ عند العودة إلى النشاط المعتاد، حيث يمكن لكلّ يوم أن يبدو مثل قطار لا ينتهي من التوافقات بعيدة الاحتمال والمُعينة إلى أبعد حدّ[٩٤].

ويمكن للمصلّي أن يحظى بأثرٍ مماثل لهذا. فقد علّق رئيس الأساقفة البريطاني وليم تمبل ذات مرّة قائلاً:

"حين أصلّي، تبدأ التوافقات بالحدوث. وحين لا أصلّي، لا تحدث"[٩٥].

ولقد شاع منذ سنوات مضت رأي يقول إن التأمّل سيرورة تعود لنصف الكرة المخية الأيمن. فمن المؤكد أن التأمّل لا يتعدّى من حيث اللغة بعض الفعاليات الدنيا مثل عدّ الأنفاس أو تكرار التلفّظ بمانترا(*)، وهو مترافق مع عيش المتأمّل ذاته والعالم على نحوٍ كلّي وبذا يعاكس المنطق والتحليل اللذين يترافقان في العادة مع نصف الكرة المخية الأيسر. غير أن هذا كله لا يصمد كثيراً، ونحن نعتقد أن حالة التأمّل هي حالة متوازنة عصبياً في النهاية. ومن الصعب أن نتصوّر إذاً أنها تشمل أحد نصفي الكرة المخية أكثر من الآخر. فكلٌّ من النصفين يجب أن يؤدي وظيفته في حالة من الاسترخاء الأمثل.

وثمة أبحاث جديدة تدعم بقوة فكرتنا هذه عن الدماغ المتوازن أثناء التأمّل. ولعل أبرز هذه الأبحاث ما قامت به مجموعة يقودها ديفيد أورمي – جونسون في جامعة مهاريشي للبحث الأوروبي[٩٦]. فقد قامت هذه المجموعة باستخدام تخطيط الدماغ الكهربائي في

(*) – المانترا أقوال مقدسة في الهندوسية والبوذية ذات فاعلية خفيّة.

قياس النشاط الموجي الدماغي في مواضع عديدة من قشر الدماغ خلال مراحل متنوعة من النوم، واليقظة الكاملة، والتأمّل التجاوزي. ووجد هؤلاء أن النشاط الموجي الدماغي أثناء التأمل يكون متوازياً بين نصفي الكرة المخية. وهذا لا يقتصر على أن نماذج تخطيط الدماغ الكهربائي تكون متشابهة في نصفي الكرة من حيث تردداتها، بل تكون الموجات ذاتها متعالقةً إلى حدّ بعيد. وببساطة نقول إن النشاط الذي يسجله تخطيط الدماغ الكهربائي في كلّ نصف من نصفي كرة مخية يعكس النشاط في النصف الآخر. ويبدو أن هذه الخاصية، التي يطلق عليها اسم التماسك، هي مؤشّر هام على حالة التأمل، إذ لا توجد في أية حالة عقلية أخرى. ويعبّر أورمي – جونسون وجماعته عن شعورهم أن هذه الحالة الدماغية تتوافق مع الوعي الصافي، الذي هو حالة متقدّمة من الإدراك التأملي. ومع أن أنماط التأمّل الأخرى لم تُدْرَس بَعدُ دراسة شاملة، إلا أن الدلائل العامة تشير بقوة إلى أن الدماغ المتوازن أو المتزامن هو خاصية تميّز عملياً جميع هذه الأنماط.

فإذا ما جمعنا معاً كل هذا، يتكوّن لدينا سبب جوهري لأن نتوقّع أن تكون صيغة النشاط الدماغي التي يفضّلها التزامن هي حالة الصمت العميق، المتوازنة، التي تتواجد في التأمل العميق والصلاة، وهي حالة تترافق مع تماسك تجاوبي في نظم تخطيط الدماغ الكهربائي. وهذا هو تجاوب الدماغ الصامت أو طنين الدماغ الصامت.

الدماغ الهولوغرافي:

يشير وجود النشاط الموجي الدماغي المتماسك أثناء التأمّل إلى وجود سيرورة هولوغرافية. فإيجاد هولوغرام يتطلّب استخدام نوع خاص من الضوء، يُدعى الضوء المتماسك. وهو ضوء يوفّره الليزر عادةً ويتّسم بالفعل المتزامن من قبل كل الموجات الضوئية فيه، حيث تتآزر أو تتحالف كل منها مع الأخرى، شأن موجات تخطيط الدماغ الكهربائي أثناء التأمل.

وطوال عقدين كان عالم الأعصاب كارل بريبرام يساجل دفاعاً عن فكرة مفادها أن ثمّة سيرورات دماغية رفيعة معينة تعتمد على آلية هولوغرافية[٩٧]. ولم يزعم بريبرام أنه يعلم

على وجه التحديد أي وجه من أوجه نشاط الدماغ هو الذي يتوافق مع ضوء الليزر المتماسك في هولوغرام بصري. فمن الممكن تماماً لمثل هذا التماسك أن ينشأ في التفاعل المعقّد الذي تبديه المويجات أو الدوائر الكهربائية الدقيقة التي لا تنفكّ تتراقص عبر سطح خلايا الدماغ. وهو نشاط يمكن أن يعكسه تخطيط الدماغ الكهربائي، خاصة في حالة التأمل. وبصرف النظر عن مصدر هذا التماسك، يعتقد بريبرام أن كلاً من الإدراك والذاكرة يقومان على آلية دماغية هولوغرافية.

والحقّ أن كثيراً من الأدلة تدعم رأي بريبرام. فمن جهة أولى، يبدو الإدراك من الناحية الذاتية شبيهاً بهولوغرام. فتجربة العالم المرئي هي تجربة ذات عمق وغنى كاللذين يتوقعهما المرء في هولوغرام وليس، مثلاً، في صورة فوتوغرافية مُسطَّحة، ثنائية الأبعاد. ومن جهة أخرى، فإن دراسات الإدراك والذكاء الصنعي الحالية تلحّ على الوجه الكلّي للرؤية. ويجد المهندسون الذين يعملون على الأنظمة البصرية في الروبوتات أن التحليل المتسلسل، بنداً بعد بند، الذي هو نمطي في الحواسيب التقليدية، غير قادر على الاضطلاع بالتعقيدات الهائلة التي تبديها الحوادث البصرية في العالم الواقعي. وهم يلجأون إلى الصور الهولوغرافية كيما يوفّروا أنظمة بصرية روبوتية مرنة وعملية[٩٨]. وإضافةً إلى ذلك، فإن هناك أدلة متزايدة تطلع بها مخابر علم الأعصاب وتشير إلى أن الدماغ يعمل على المعلومات الإدراكية بالطريقة ذاتها التي يتوقعها المرء لدى حدوث سيرورات هولوغرافية. فالسيرورات الهولوغرافية تقتضي، بصورة خاصة، أن يتمّ تحويل المعلومات — كالصور البصرية مثلاً — إلى شكل يعبّر عن التردّد، أو معدّل التغير في المكان أو الزمان. وتبيّن الدراسات الحديثة الجارية على المراكز البصرية في الدماغ أن الخلايا في هذه المناطق تقوم فعلاً بمثل هذه الترجمة.

وتأتي أدلة أخرى كذلك من دراسة الكيفية التي يخزّن بها الدماغ الذكريات. فمن الملاحظات التي تدعم رأي بريبرام أنّ أذية مناطق محددة من الدماغ لا تمحو ذكريات معينة. فحين يتلقّى أحد الأشخاص ضربة، مثلاً، نجد أنه لا يفقد ذكرياته المتعلقة بشخص محدد دون غيره. وهو الأمر الذي نتوقعه إذا ما كانت هذه الذكريات مخزونةً في مواضع

فردية، مثل صور على لوحة فوتوغرافية. والواقع أن الذاكرة تصبح مشوّشة وغائمة في العادة إذا ما كانت الأذية الدماغية واسعة. وهذا بالضبط ما نتوقعه إذا ما كان الدماغ يعمل مثل لوحة هولوغرافية لا مثل لوحة فوتوغرافية.

لنتذكّر أن كل جزء من اللوحة الهولوغرافية يحتوي على صورتها كلّها. فحين يتأذّى جزء من الهولوغرام، تظلّ الصورة محفوظة فيما تبقى، وذلك بخلاف الصورة الفوتوغرافية. وإذا ما ضاع جزء كبير من اللوحة الهولوغرافية فإن الصورة كلها تصبح مشوشة وغائمة، شأن الذاكرة بعد أذية دماغية شديدة واسعة. وعلاوةً على هذا، فإن اللوحات الهولوغرافية تستطيع أن تختزن أعداداً كبيرة من الصور في آنٍ معاً دون أن تتداخل هذه الصور فيما بينها. وهذه الخاصية تفرّق بين اللوحات الهولوغرافية واللوحات الفوتوغرافية السلبية، التي يؤدي وجود صور متعددة عليها إلى ضبابية واختلاط. وهكذا تبدو المقدرة الرفيعة على الاختزان وجهاً آخر من أوجه الصورة الهولوغرافية يجعلها مشابهة للذاكرة البشرية التي هي بلا حدود عملياً.

دعونا نفترض أن الدماغ البشري يبدي في شروط معينة تلك القدرة على ما دعاه ديفيد لوي بـ "الطواف" في واقع هولوغرافي أكبر بكثير، في نظام بوم الباطن[٩٩]. ففي مثل هذه الحالة سيكون من المنطقي أن نتوقّع من نموذج تخطيط الدماغ الكهربائي المتماسك الذي نجده في حالة التأمّل العميق أن يدل على حالة من النشاط الدماغي الهولوغرافي التي تفضي إلى مثل هذا الطواف أو تساعد عليه. وإذا ما كان النظام الباطن محتوياً، كما أشرنا في الفصل الثاني، على نماذج كونية أو أنماط بدئية كونية كالحلزون الذي نشاهده في مواضع متنوعة مثل الأصداف البحرية، والدوّامات، وترتيب البذور في زهور عباد الشمس، والمجرّات الحلزونية، فسيكون التأمّل عندئذٍ حالة مثلى للانفتاح على حضور مثل هذه الأنماط البدئية. ولعلّ النظام الباطن أن يكون أيضاً وعاء المخططات والبرامج الخاصة بالأنماط البدئية التي وصفها يونغ ونصادفها في الأساطير. وعندئذٍ يكون لنا أن نتوقّع أن يكون التأمّل، وربما الصلاة أيضاً، مادةً تحفّز التوافقات المتزامنة، التي هي تعبيرات عن تفعيل مثل هذه الأنماط البدئية.

ولقد اعتقد يونغ أن التزامن يعكس مستوى من مستويات الواقع يشكّل، شأن نظام بوم الباطن، أساساً مشتركاً لكل من الوجود الذهني والوجود المادي. وسوف نتفحّص في الفصل الرابع هذا الأساس الذي استخدم يونغ في الإشارة إليه المصطلح القروسطي unus mundus (العالم الواحد). أما الآن فدعونا نختم هذا الفصل بإعادة التأكيد على أن الانفتاح على هذا المستوى من مستويات الواقع يمكن أن يكون خطوة هامة نحو تفعيل الأنماط البدئية النفسانية، وبذا نحو التزامن ذاته.

هِرْمس:

في غرفةٍ تضجّ بالأحاديث قد تخيّم في بعض الأحيان هَدْهَدَةُ صمتٍ عميق. وكان اليونانيون القدماء يقولون إن هرمس يكون قد دخل الغرفة في مثل هذه اللحظات. ويرمز هرمس إلى اختراق الحدود؛ بين القرى، بين الناس، بين الوعي واللاوعي. وهو، بصندله المجنَّح وقبعة الإخفاء، يجلب قوة اللاوعي المقدّسة أو الخارقة إلى عالم التجربة العادية، حاملاً معها تلك القدرة على تحفيز التوافقات المتزامنة.

غير أن تلك الغرفة ليست في بيت من خشب وحجر. بل هي الحجرة ذات المجلسين، حجرة الدماغ البشري في الجمجمة. أما الأحاديث التي تضجّ بها فهي أصوات العقل التي لا تُعَدّ. وحين تسكت هذه الأصوات يكون بوسع الأنماط البدئية أن تتقدّم لتُعبّر. ولقد رأينا أن تفعيل هذه الأنماط هو حجر الزاوية بالنسبة للتزامن.

القسم الثاني

التزامن والأسطورة

أول وظيفة تقوم بها المنظومة الأسطورية هي أن توقظ لدى الفرد ، وأن تُبْقي لديه ، إحساساً بالعَجَب والإسهام في لغز هذا الكون الذي يظلّ مبهماً في النهاية ، سواءٌ فُهِمَ على طريقة ميكيلانجلو بوصفه أثراً لإرادة خالق خُلِعَتْ عليه الصفات البشرية ، أو على طريقة علماء الفيزياء الحديثة في أيامنا ، وطريقة كثير من النُظُم الدينية والفلسفية الشرقية ، بوصفه التجلّي الدينامي المتواصل لسر مروِّع أخّاذ متعالٍ على نحو مطلق ، إلا أنه محايث تماماً ، هو الأساس لكلّ من المشهد برمّته وللذات في آنٍ معاً.

جوزيف كامبل

سبيل القوى الحيوانية، المجلد I

٤
خنفساء ذهبية: كارل يونغ، التزامن

أن نعزو نيّةً للمصادفة هي فكرة إما أن تكون غايةً في السخف ومجافاة العقل أو أن تكون عمق العمق؛ تبعاً للطريقة التي نفهمها بها.

آرثر شوبنهاور

عن التخطيط الواضح في مصير الفرد

يونغ والتزامن

كان بول كاميرر شخصية آسرة، وكانت استكشافاته الأولى للتوافقات المحمَّلة بالمعنى مثالاً ساطعاً على ألمعيته البعيدة عن التزمّت. غير أن مقاربته هذه، لسوء الحظ، لم تستطع أن تزيح النقاب عن المعنى العميق في هذا المجال. وكان المطلوب هو مقاربة حَدْسية أكثر، وهي المقاربة التي قام بها كارل يونغ.

لقد أحسّ يونغ منذ البداية أن التوافقات المحمّلة بالمعنى ليست سوى آثار سطحية لواقع أعمق وأقرب إلى الكلّية. ووجد في التزامن مفتاحاً يُفضي إلى عقد قران بين جوهر الطبيعة البشرية وعالم الواقع المادي الخارجي. واستخدم التعبير القروسطي unus munndus (العالم الواحد) ليشير إلى هذا الواقع الموحّد الضمني، هذا العالم الواحد الذي ينبغي أن يكون قائماً خلف قطبي الروح والمادة. كما وجد عقد القران هذا مُمَثَّلاً في التصوّر الصيني الخاص بـ التاو، حيث نجد وحدةً مستترةً تشكّل أساساً لكل ما هو ظاهر، وتنظّمه، وتنمذجه.

كان يونغ الذي عاش ردحاً طويلاً من حياته في النصف الأول من هذا القرن العشرين، واحداً من أوائل الأوروبيين الذين أبدوا اهتماماً شديداً بالفكر الشرقي، وهو اهتمام أذكته صداقته مع عالِم الصينيات العظيم ريتشارد فيلهل، أول مترجم أفلح حقّاً في نقل كتاب إي تشنغ I Ching إلى لغة أخرى. وكان يونغ يرى أن كتاب الحكمة والعرافة المثير هذا، المستمدّ من تربة التاوية الخصبة، يقدّم "واحدةً من أقدم الطرائق المعروفة في الإحاطة بوضع ما بوصفه كلاً حيث يضع التفاصيل قبالة خلفية كونية"(١٠٠). واعتبر يونغ معظم طرائق العرافة، إن لم يكن كلها، جهوداً ترمي إلى الإحاطة بالسيرورة ذاتها البادية في أمثلة التزامن اليومية، إنما بطريقة مضبوطة ومُحْكَمة. (انظر الملحق I حيث تجد مزيداً من تناول العرافة).

ولقد شعر يونغ أن ارتباطنا بأرضية الواقع الكلية هذه ينعقد على مستوى العقل اللاواعي. ولذا لم يكن مدهشاً أنه اعتبر التوافقات المحمّلة بالمعنى رموزاً تحيل إلى النشاط اللاواعي. ولقد أشرنا من قبل إلى أن يونغ نفسه هو الذي أدخل مصطلح التزامن، وعنى به على وجه التحديد تلك التوافقات التي تعكس سيرورات نفسانية عميقة. ومثاله الأشهر بين أمثلة التزامن هو مثال غني بالدلالة في هذا الصدد. وهذا هو مثال الخنفساء الذهبية الشهير، حيث سمع يونغ نوعاً من الخنفساء المحلية تنقر على زجاج نافذته في اللحظة التي كانت فيها مريضته تقصّ حلماً ترد فيه الخنفساء المصرية المقدّسة. ومما كتبه يونغ لاحقاً أنه فتح النافذة وأمسك بهذا المخلوق وهو يطير في الهواء. ولاحظ أيضاً أن "الخنفساء مثال كلاسيكي لرمز الولادة"، مشيراً إلى فكرة التحول الذاتي والولادة الجديدة. وهذا بالضبط ما كانت تناضل مريضة يونغ لكي تتوصّل إليه في الفترة التي رأت فيها الحلم، وكان ظهور الخنفساء الحقيقية كافياً لأن يخترق حصاراتها النفسانية ويتيح لها أن تخطو باتجاه تحولها الخاص(١٠١).

ولقد عاش يونغ نفسه حالات لافتة كثيرة من التزامن. فقد لاحظ، مثلاً، أن ثيمة السمكة قد تكررت ستّ مرات على الأقل وبصورة منفصلة في غضون أربع وعشرين ساعة من شهر نيسان عام ١٩٤٩. وقد وصف ذلك في كتابه التزامن: مبدأٌ رابطٌ لا سببي:

اليوم هو الجمعة. لدينا سمكة على الغداء. ويحصل أنّ أحداً ما يذكر عادة "سمكة نيسان". في ذلك الصباح ذاته كنت قد دوّنت ملاحظة عن نقش يقول: "Est homo totus medius piscis ab imo" [كان النقش يحتوي على صورة كائن نصفه إنسان ونصفه سمكة]. بعد الظهر أرتني مريضة سابقة، لم أرها منذ أشهر، لوحات مؤثّرة جداً لأسماك رسمتها في هذه الفترة. وفي المساء رأيت قطعة من التطريز فيها وحوش بحرية تشبه الأسماك. وفي الصباح التالي، الثاني من نيسان، حكت لي مريضة أخرى، لم أرها منذ سنوات، عن حلم رأت نفسها فيه واقفة على شاطئ بحيرة ورأت سمكة كبيرة تسبح باتجاهها مباشرةً وتتوقف عند قدميها. كنتُ في هذه الفترة منهمكاً بدراسة رمز السمكة في التاريخ[١٠٢].

لقد دوّن يونغ هذه الأحداث بينما كان جالساً قرب بحيرة. وحين أنهى الجملة الأخيرة، راح يمشي باتجاه الرصيف البحري. وهناك رأى سمكة ميتة طولها قدم تقريباً ولم تَبْد عليها أية أذية واضحة، ولم تكن هناك عصر اليوم السابق. وحين نجمع كل هذه التفاصيل معاً، يكون لدينا ما مجموعه ثمانية حوادث على الأقل متعلقة بالسمك.

والحقّ أن الغنى الرمزي واضح في مثال السمكة، شأنه في مثال الخنفساء الذهبية. فرمز السمكة هو رمز يُقْرَن مع المسيح بصورة تقليدية، وكذلك مع ولادة البطل، ومع حياة اللاوعي وغرائزه، فضلاً عن أنه يظهر في بعض الأحيان كرمز للخصب. أما انهماك يونغ برمز السمكة فهو واضح تماماً، حيث يخبرنا هو نفسه أنه كان منشغلاً بدراسة معنى هذا الرمز في التاريخ؟

قيل إن فكرة التزامن طرأت على ذهن يونغ في العشرينيات أثناء حديث على الغداء مع ألبرت أينشتاين. ويبدو من الملائم أن تنتج مثل هذه الفكرة عن حديث بين رجلين أسهما إسهاماً عظيماً في فهم معنى الوحدة في الكون، يونغ في العالم الداخلي وأينشتاين

في العالم الخارجي. غير أن فكرة التساوق المحمَّل بالمعنى بين سلاسل من الحوادث غير المترابطة سببياً هي فكرة أقدم بكثير، كما رأينا. بل إن يونغ نفسه يشير إلى شوبنهاور بوصفه "عرّاب" أفكاره.

ففي عام ١٨٥٠، كتب شوبنهاور مقالةً، "عن التخطيط الواضح في مصير الفرد"، تتناول "التواقت غير المترابط سببياً، الذي ندعوه "المصادفة"[١٠٣]. حيث يعتقد شوبنهاور أن كل حياة فردية تتبع نموذجاً أو مصيراً قائماً مسبقاً. وقد شبّه سلسلة السببية التي تهيئ السبيل الذي تسلكه حياة شخص واحد بدائرة خط الطول على الكرة الأرضية، في حين أن خطوط العرض تمثّل التفاعلات بين حيوات الأشخاص المنفصلين:

> *مصير الفرد الواحد يهيّئ على الدوام مصير الآخر، وكلٌّ هو بطل الدراما الخاصة به في الوقت الذي يمثّل فيه في دراما غريبة عنه؛ وهذا أمرٌ يتخطّى قدراتنا على الإحاطة به، ولا يمكن أن نتصور أنه ممكن إلا بفضل انسجام قائم مسبقاً بلغ غاية الروعة*[١٠٤].

ولاشكّ أن شوبنهاور نفسه يدين بهذا إلى لايبنْتس الذي كتب أن النفس "مرآة حية أبدية للكون". وهو تصوّر يعانق الفكرة الخيميائية التي ترى أن النفس البشرية تشتمل على صورة مصغرة للكون كلّه كصورة المرآة. وهي فكرة ترتبط بدورها بالتصور القروسطي عن التآلفات والتناغمات التي أشرنا إليها في المدخل. وجميع هذه المفاهيم تشير ضمناً إلى حالة من الوحدة، هي وحدة مألوفة لدى الفكر الصوفي في كلّ أرجاء المعمورة. يقول محمود الشبستري:

> *الكون انطوى في جناح بعوضة...*
>
> *ولو تحرّكت ذرّة من مكانها،*
>
> *لانقلب الكون في الحال*[١٠٥].

لقد تأثّر يونغ بحساب أينشتاين ذلك القَدْر المذهل من الطاقة المخبوءة في الذرّة. والحقّ أن العالم كله قد ذُهِلَ بهذا في النصف الأول من القرن العشرين، وخاصةً بكميات الطاقة

التي يمكن إطلاقها من خلال "شَطْر" الذرّة. وراح يونغ يتساءل ما إذا كان ذلك ينطوي على استعارةٍ تطال النفس البشرية؛ فهذه الأخيرة أيضاً هي بنية تنطوي على ديناميات معقدة مخبوءة، ألا يمكن أن تكون النفس البشرية، إذاً، متوفرةً على طاقات هائلة، خفية، يمكن تحريرها في الظروف الملائمة؟ إننا نقترب هنا من لبّ الفكرة الخاصة بكيفية عمل التزامن على الصعيد النفساني. ولكي نمضي إلى أبعد في هذا المجال ينبغي أن نعرف أكثر عن طبيعة النفس ذاتها كما تصورها يونغ.

جذور التزامن النفسانية

إذا كانت التوافقات تعبّر عن شكلٍ ومعنىً مشتركين بين كلّ من الوعي البشري والعالم المادي، كما هو الحال في مثال الخنفساء، فإن ذلك يعني أن أصل هذه التوافقات أو منشأها يقف أبعد من هذين العالمين كليهما. الأمر الذي يشير إلى أن التزامن متجذّر في المستوى الأعمق في العقل أو النفس، في الـ unus mundus (العالم الواحد). ولقد أشار يونغ إلى هذا المستوى ووصفه بأنه حالة شبه نفسية psychoid، وذلك لأنه ليس نفسياً حصراً وإنما هو مادي جزئياً أيضاً. والحالة شبه النفسية هي حالة تفتقر إلى التمفصل، إذ تمثّل التحام كل من الواقع الداخلي والخارجي أو انصهارهما. ففيها تتواجد معاً كل الإمكانيات الماضية والمستقبلية. وعنها تصدر تلك السيرورات الغرائبية التي اشتهر يونغ بها، وهي الأنماط البدئية. وهذه الأنماط البدئية هي تركّزات للطاقة النفسية، كونية في جوهرها، تتجلى كثيمات أو موضوعات تنبثق من اللاوعي. (يستخدم يونغ مصطلح "اللاوعي الجمعي" لكي يشير إلى الوجه الكونّي (الجمعيّ) لهذا المستوى من النفس الذي يمارس تأثيراً دراميأ على كل من التجربة والسلوك الواعيين). ويعتقد يونغ أن تفعيل أحد الأنماط البدئية هو ما يقدح شرارة توافقٍ متزامن.

والنمط البدئي هو الكمون الخاص بثيمة أو صورة محددة هاجعة إلى أن يقدح شرارتها وضعٌ ما في الوسط المحيط أو في الحياة العقلية الواعية أو اللاواعية لدى الفرد. وعندها ترنّ مثل جرس تُسْمَع نغماته وتُحَسّ في كل مكان من الشخصية. والنمط البدئي يمكن اختباره أو عيشه داخل الذات كما يمكن إسقاطه على الآخرين. ومثال ذلك هو ***البطل***،

الذي تجسده شخصيات مثل سِرْ لانسيلوت أحد فرسان مائدة الملك آرثر المستديرة أو بطل أحد أفلام رعاة البقر أو قصة بوليسية. وعندما تمسّنا مثل هذه الصور وتثيرنا فذلك لأنها تتصادى مع هذا النمط البدئي. كما يمكن إسقاط الأنماط البدئية على أشخاص واقعيين أيضاً، كما تُسْقَط صورة فوتوغرافية على شاشة. وفي مثل هذه الحالة نرى أولئك الأشخاص أكبر من الحياة. كما يمكن لنا شخصياً أن نتماهى مع نمط بدئي فيتملّكنا بمعنى من المعاني. ولقد أطلق يونغ على ذلك اسم "الانتفاخ". فالشخص الذي يتملّكه نمط بدئي يبدو منتفخاً أكبر من الحياة، كما لو أنه نُفِخَ بهواء ساخن! ومثل هؤلاء الأشخاص قد يحلمون فعلاً بالارتفاع في الجوّ، ويعجزون عن إبقاء أقدامهم على الأرض.

ومن الأنماط البدئية أيضاً نمط *الشيخ الحكيم*، تجسيد الحكمة العميقة القديمة المُشَخَّصَة في شخصيات أدبية وسينمائية مثل ميرلين الساحر، وغاندالف الأشيب، وأوبي — وان كينوبي في حرب النجوم. وكل من هؤلاء يسيطر على قوى سحرية مستمدة من تسيّده على المعرفة القديمة التي لم تَضِعْ قط ومن أستاذيته فيها. وثمة أمثلة أخرى على شيوخ حكماء أقلّ غموضاً وأكثر نفعاً، كحكماء الشرق مثلاً، تمسّ نمطاً بدئياً آخر، نمط *الإنسان — الإله*، أو رجل المانا كما يقول يونغ. وهذا هو المثل الأعلى في تجسيد إنساني لجوهر الإلهي. وإسقاط هذه الصورة على شخص آخر يعني منح هذا الشخص سلطة انفعالية عليك. وغني عن القول إن ذلك قد يكون شديد الخطورة إن لم يكن ذلك الشخص جديراً جداً بما منحته إيّاه. أما التماهي الشخصيّ مع هذا النمط البدئي فيشكّل عقبة كبرى أمام النمو الداخلي، ذلك أنه يعمل على الإطاحة بالتواضع. جميلٌ أن يشير الآخرون إلى موهانداس غاندي باسم *مهاتما*، "النفس العظيمة"، ولكن احْتَرِس من أولئك الذين يطلقون مثل هذه الألقاب على أنفسهم.

وقد يأخذ النمط البدئي هيئة شخص مثل سِرْ لانسيلوت البطل، غير أن الأنماط البدئية في جذرها لا شكل لها ويمكن أن تنتحل تشكيلة لا نهاية لها من الأشكال. ولقد رأينا في الفصل الثاني أن النمط البدئي الخاص بـ*الأم الكبرى* لا يتمثّل في ذلك العدد الهائل من ربّات الأرض وحسب وإنما يتمثّل في صور من الطبيعة مثل الدبّ، والأرنب، والبقرة، والحقل المحروث، والزهرة.

ويعتقد يونغ أن في مركز النفس ثمّة الـ unus mundus (العالم الواحد) الذي يشكّل أساساً لكل من عالم النفس الداخلي وعالم النفس الموضوعي الخارجي. وهنا يواصل يونغ تراث شوبنهاور وليبنتس فيرى إلى عالم النفس الداخلي بوصفه مرآة للعالم الخارجي، ويشير إلى اللاوعي العميق بوصفه "مرآة للكون جمعيّة حيّة"[١٠٦]. فعلى المستوى شبه النفسي، يكون العالمان الخارجي والداخلي ملتحمين في وحدة جوهرية. ولذا فإن التعابير النمطية البدئية لا تحمل حقيقة داخلية وحسب وإنما حقيقة كونية أيضاً. وحين نصادف مثل هذه التعابير في حيواتنا الخاصة، فإننا نختبر أوجهاً من الواقع هي أوجه أسطورية في منظورها ودلالتها. ولذا دعونا نتفحّص تصوّر الأساطير مزيداً من التفحّص.

الأساطير والأنماط البدئية:

نحن نعتقد، كما اعتقد يونغ، أن الأنماط البدئية هي أساس الأساطير، التي هي في جوهرها حبكات يسقطها اللاوعي إلى الخارج. ولقد شاع استخدام البشر لكلمة "أسطورة" بطرق كثيرة ومتنوعة. فعلى المستوى السطحي، تعني الأسطورة ببساطةٍ قولاً غير صادق أو صحيح، كالقول مثلاً إن النساء والرجال يحظون بفرص عمل متكافئة. وعلى مستوى آخر، تشير الأسطورة إلى سردٍ تخييلي، رومانسي في الغالب، قد يعبّر عن حقيقة انفعالية ما لكنه لا يقوم على وقائع. وهذه هي الطريقة التي نفهم بها الأساطير الإغريقية في أغلب الأحيان.

ويشير عالم الأساطير والمؤرخ وليم إرْوِن تومسون إلى أن الأساطير في مستواها العميق هي سرديات تقدّم إجاباتٍ عن ثلاثة من الأسئلة الجوهرية: من نحن؟ من أين أتينا؟ إلى أين نذهب[١٠٧]؟ والأسطورة على هذا المستوى هي مرادف للدين الظاهري كما نفهمه في العادة. فقصة المسيح، مثلاً، هي قصة تضفي معنى على حياة المسيحي المؤمن. وهنا لا تكون مسألة الطبيعة التاريخية، "الوقائعية"، للأسطورة أساسية بالنسبة لمعناها ووظيفتها. ولاشكّ أن كثيراً من اليونانيين القدماء قد عاشوا الأساطير اليونانية واختبروها على هذا المستوى. كما أن كثيراً من الدراسات الجدّية للمنظومات الأسطورية تقوم على هذا المستوى. ولو أخذنا الأوديسة مثلاً، فإن من الممكن أن يفسّر المرء بحث تيليماخوس عن

أبيه أوذيس على أنه البحث النموذجيّ الأوليّ الذي يبحثه شاب عن مهنته، أو أن يفسّر الأوديسة كلها، بمقياس أوسع، على أنها رحلة في النفس الذكرية. ومن الممكن أيضاً للمرء أن يؤول ولادة العذراء للمسيح بوصفها شهادة على طهارته. وهذه التأويلات هي في جوهرها تأويلات رمزية تتيح لقصصٍ محددةٍ بكل ما فيها من ألوان وتفاصيل أن تتحدث إلينا في حيواتنا الخاصة.

ومن اللافت أن الحوادث التاريخية الفريدة في حياة فرد من الأفراد، التي هي ذات أهمية عميقة بالنسبة لتطور تلك الحياة، قد تأخذ شكلها في الوقت ذاته من قالب حقيقةٍ أوسع بكثير. والمسيح مثالٌ على ذلك، فحياته الفردية تأخذ شكلها كتعبير عن النمط البدئي الخاص بـ ابن الله. ويورد جوزيف كامبل مثالاً آخر لحياة محددة تمثّل معنى كونياً صميمياً في سيرة بطوليةٍ(*) عن شامان(**) سيبيريّ يدعى آدجا. فبعد وفاته شاباً، يولد آدجا من جديد في عالم الروح حيث يُبَوَّأ، بعد مغامرات كثيرة، المستوى الأرفع في شجرة العالم العظيمة، لكي ترضعه هناك رنّة ذات جناحين أبيضين. ومن نقطة الأفضلية هذه، شَهِدَ آدجا الزيارات التي كان يقوم بها شامان آخر إلى عالم الأرواح لكي يسترد الأنفس الضائعة

(*) — السيرة البطولية هنا هي مقابل لكلمة legend التي درجت العادة على ترجمتها بـــ أسطورة، شأنها شأن كلمة myth. والواقع أن ثمة خللاً كبيراً في ذلك. فكلمة legend تشير في الأصل إلى قصة عن حياة أحد القديسين. وأحد معانيها الإضافية هو أنها قصة أو سرد يقع في مكان ما بين الـ myth (الأسطورة) والواقعة التاريخية ويكون، كقاعدة عامة، عن شخصية محددة. وعلى سبيل المثال فإن كلاً من روبن هود، وفاوست، وغيفارا هو مثل هذه الشخصية. أما الـ myth فهي بصورة عامة قصة ليست "حقيقية" وتشتمل، كقاعدة عامة، على كائنات فوق طبيعية أو على كائنات بشرية خارقة على الأقل. وهي تُعنى دوماً بالخلق، فتفسّر كيف جاء شيء ما إلى الوجود. كما أنها تجسّد شعوراً أو مفهوماً أو فكرة. وكثير من الـ myths أو أشباهها هي تفسيرات بدائية للنظام الطبيعي والقوى الكونية. وهكذا فإننا نضع قبالة كلمة myth أسطورة. مع العلم أن كثيراً من الكتّاب قد يستخدمون أياً من الكلمتين legend و myth في الإشارة إلى الشيء ذاته.

(**) — الشامان: شخص يشتغل بالتطبيب والكهانة والسحر ويقال إن لديه قوة خارقة في شفاء المرضى والاتصال بالعالم العلوي. أما المعنى الحرفي لكلمة "شامان" فهو "ذلك الذي يعرف".

أو المسروقة. وفي النهاية يولد آدجا من جديد لأم بشرية. ويلاحظ كامبل أن ثمة وجهتي نظر ينبغي إبقاؤهما منفصلتين في فهم مثل هذه السير البطولية، الأولى هي وجهة نظر تاريخية والأخرى رمزية:

> *يسود العامل التاريخي في الحيوات الدينية التي تحياها غالبية البشرية "متحجرة العقل"، أو المشغولة جداً، أو غير الموهوبة، بكلّ بساطة. وكل ما تبلغه تجربتهم يبقى في النطاق العام، المحليّ، ويمكن دراسته تاريخياً. أمّا في الأزمات الروحية وفي أفهام الشخصيات "مرهفة العقل" من ذوي الميول الصوفية، فإن العامل اللاتاريخي هو الذي يسود، ومخيال التقليد المحلي – مهما بلغ من تطور رفيع – هو بالنسبة لهم مجرد وسيلة، كافية إلى هذا الحدّ أو ذاك، لجعل تجربة نابعة من مكان أبعد من أن يطاله ذلك المخيال، تؤثر تأثيراً مباشراً. فالتجربة الدينية هي، في التحليل النهائي، نفسانية وعفوية بالمعنى العميق؛ إنها تتحرك ضمن الظروف التاريخية، فتساعدها هذه الظروف أو تعيقها*(١٠٨).

يقول كامبل إن التجربة الأسطورية تواجه الأفراد متوسلةً أشكالاً وصوراً محلية أو تاريخية، مع أن لهذه التجارب واقعاً أبعد من العَرَض أو الحادث ذي الشكل المحدد. فموت آدجا، ونزوله إلى عالم الأرواح وعودته إلى عالم البشر ربما كان تجربة رؤيوية فعلية، غير أنّ معناه – وهو أن من الممكن للمرء أن يتحوّل بالموت، وأن يرضع من قوة الروح، ويولد من جديد بين البشر – يمكن أن يُعَبَّر عنه بطرائق كثيرة. ومثل هذه التجارب الأسطورية هي تجارب نمطية بدئية حقّاً؛ فهي تعبّر عن واقع نفساني لا يمكن نكرانه بالرجوع إلى مستوى تاريخي من مستويات الفهم.

ومن المفارقات أن العلم الغربي بمحاولته الإجابة عن أسئلة تومسون الأساسية الثلاثة يدخل عالم الأسطورة. وبهذا المعنى، فإن فرويد وداروين كانا صانعي أساطير بقدر ما كان دانتي وملتون كذلك. وبصورةٍ أعمّ، فإن كامل موقف العلم الميكانيكي منذ أيام غاليليو،

وديكارت، ونيوتن هو موقف أسطوري، يقول لنا إن الكون آلة هائلة، لا يشكّل الفرد فيها سوى جزء لا أهمية له.

غير أننا في تتبعنا لما نعنيه بكلمة أسطورة نجد أن ثمّة مستوى آخر أعمق هو ينبوع كل منظومة أسطورية حقّة. وهو مستوى يمكن أن ندعوه مستوى الأداء الدرامي، لأن الأساطير تؤدي دورها في حيوات الأفراد على هذا المستوى، كما لو أنها على خشبة. ففي حين يمكن فهم مثال حياة المسيح أو قصة آدجا التي يوردها كامبل على نحوٍ رمزيّ وحسب، إلا أن من الممكن أيضاً فهمها من وجهة النظر هذه. وهنا تصبح الثيمات الأسطورية وقائع حيّة. فعلى المستوى السابق كان المرء يقيم ضرباً من المشاركة الوجدانية مع الأسطورة بل وربما يؤوِّلها، أما على هذا المستوى فهو يعيشها. والفرد الذي أَسَرَتْهُ قوة نمط بدئي لا يكون معنى حياته الرمزي تجريداً بل واقعاً يقنعه تماماً ويحسّه بقوة، واقعاً يوجّه طبيعة العالم ويشكّلها، بإسهام واعٍ من قِبَل الفرد أم بدونه.

لقد صادف فرويد في ممارسته العيادية أمثلة كثيرة عن ذكريات طفولية باكرة تدلّ على انجذاب شديد يبديه الأطفال بعمر السنتين تقريباً تجاه أحد الوالدين من الجنس الآخر. وأطلق فرويد على هذا الوضع اسم الحالة الأوديبية لأنها تعيد أداء الخطوط الأساسية في الأسطورة اليونانية القديمة التي حوّلها سوفوكليس إلى دراما في مسرحيته أوديب ملكاً، حيث يتزوج أوديب من أمه دون علمه بعد أن يقتل أباه. والتساوق بين حكاية أوديب الأسطورية والحالة الأوديبية التي تعتري الطفولة الباكرة ليس مصادفةً أو أمراً عارضاً بحسب ما يرى فرويد. فالقصة تتكشّف عن دراما موافقة للنفس الداخلية. ويمكن أن نقول بلغة يونغ أن الدراما الداخلية هي نمطية بدئية، مُسْقَطة إلى العالم الخارجي كأسطورة. وحين نعيش الأساطير حقاً، فإننا نختبرها على مستوى الأداء الدرامي.

وحين نتفحّص حيواتنا بحثاً عن المحتوى الأسطوري، غالباً ما نجد أن أوجهاً عديدة من أوجه شخصياتنا تبدو متوافقة مع شخصيات أسطورية مختلفة. وهذا تصوّر جوهري في تفكير يونغ، حيث الشخصيات الأسطورية، وهي غالباً آلهة وإلهات، كثيراً ما تتحدد بوصفها تعبيراتٍ عن أنماط بدئية. وسوف يكون لدينا المزيد مما نقوله عن هذا الأمر في

الفصل السادس، ولكن لنلاحظ هنا أن الناس يمكن أن يقعوا بسهولة تحت تأثير مثل هذه الشخصيات الأسطورية أو النمطية البدئية، فتجعلهم يسلكون كما لو أنهم يلعبون دوراً في دراما أسطورية. وعلى سبيل المثال، فقد لاحظ كاتب القصة مايكل ميد في نقاش عن أساليب الدفاع والحماية أنّ:

بمقدورك من جهة النظر الأنثوية أن تتبنى حماية أرتميس للحدود أسلوباً في حماية الذات. فأرتميس إلهة عذراء تحافظ على عذريتها طويلاً. وما تعنيه العذرية هو أسلوب في حماية الذات، والحفاظ على السلامة. وأسلوب أرتميس في الحفاظ على السلامة هو عبر الاتصال مع الطبيعة. ومثال ذلك أن أرتميس لها طريقة الأيل في الحماية، ولها طريقته في العودة إلى منطقته. الحركات السريعة. التنبّه إلى كل ما يمكن أن يخترق حدود المرء من أي جانب. وأرتميس تحمل قوساً وسهماً، وحين تتوغل في منطقة أرتميس ستُصاب بسهم. وبعض النساء يمكن أن يفعلن ذلك — أنا آخذ المرأة كمثال لأن أرتميس شخصية أنثوية — فحين تقول شيئاً لامرأة قد تلتفت وترميك بنظرة حادة. تلك هي أرتميس ترسل سهمها وأنت تتلقى الرسالة فوراً(١٠٦).

يمكن أن نقدّم كثيراً من هذه الأمثلة لكل من الرجال والنساء، ويبدو حقاً أننا نستطيع أن نكتشف الكثير عن أنفسنا، وعن الشخصيات الأسطورية التي نلعبها، والحبكات التي نعيشها يومياً، من خلال تفحّص حيواتنا بحثاً عن الدرامات الأسطورية.

روابط لاسببية:

يرى يونغ أن تفعيل نمط بدئي أو إيقاظه يطلق قَدْراً كبيراً من الطاقة، شبيهاً بما يحدث لدى انشطار الذرّة. وهذه الطاقة، في المنطقة المجاورة مباشرةً للسيرورة شبه النفسية التي ينشأ منها النمط البدئي، هي ما يحفّز الحادث المتزامن. فثمّة تعاظم للطاقة عند هذا المستوى البدائي غير المتمايز من مستويات الشخصية. وهكذا تفيض الطاقة، وتقدح زناد الحادث

المتزامن. والأمر هنا أن تفعيل نمط بدئي يُطلق قوى مُنَمْزِجَةً يمكنها أن تعيد بناء الحوادث في كلّ من النفس والعالم الخارجي. وهي إعادة بناء تجري على نحوٍ لاسببي، وتفعل فعلها خارج قوانين السببية.

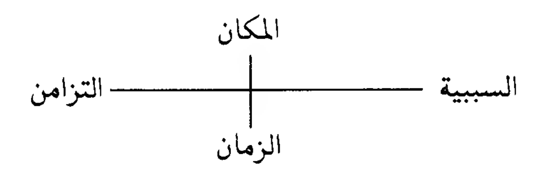
أما الشعور الناجم عن إطلاق هذه الطاقة فهو شعورٌ بها بوصفها numinosity (قدسيّة)؛ وما يعنيه ذلك حرفياً هو الإحساس بالإلهي أو الكونيّ. ولقد وصف تلميذ يونغ، إيرا بروغوف، هذا الإحساس بأنه "إحساسٌ بشرعيةٍ، وسلطةٍ، وألوهيةٍ متعالية"[١١٠]. وهذه القدسيّة موصوفة في الإلياذة، عندما يعبر ملك طروادة العجوز، بريام، خطوط قتال اليونانيين لكي يلتمس من أخيلٍ إعادة جثمان ابنه القتيل، هكتور. ويقترب الإله هرمس من بريام متنكراً بهيئة فتى:

> *فصُعِقَ العجوز وامتلأ رعباً؛ ووقف شعر أطرافه التي ارتخت؛ ويبس في أرضه ولم يستطع أن ينبث ببنت شفة. غير أنّ جالب الحظ [هرمس] لم ينتظر منه أن يبادره بالكلام. بل سار إليه رأساً، وأخذه من يده*[١١١].

وكما رأينا، فإن هرمس، الذي يُدعى هنا "جالب الحظّ"، هو الأكثر تطابقاً مع التزامن، بين جميع الآلهة. وسوف يكون لدينا الكثير مما نقوله عنه وعن النمط البدئي الذي يمثّله، في الفصل الخامس.

عمل يونغ على تطوير أفكاره المتعلقة بطبيعة التزامن اللاسببية في تعاون وثيق مع عالم فيزياء الكمّ فولفغانغ باولي. وكان هذا الأخير قد اشتُهِرَ إذ تنبّأ، في عام ١٩٣٠، بوجود جسيم دون ذرّي غريب وهام، هو النيوترينو، قبل ستة وعشرين عاماً من إثبات وجود هذا الجسيم عملياً في المخبر. غير أن الإسهام الأهم بين إسهامات باولي هو مبدأ الإقصاء، الذي يقول إنّ ما من الكترونين اثنين يمكن أن يشغلا أي مدار سيّار في الذرّة. ومع أن هذا المبدأ ليس أكثر من صيغة رياضية شكلية للمعادلات الخاصة بمبدأ التناظر، إلا أنه يتيح لفيزياء الكمّ إقامة صلة مع معظم خصائص العالم الواقعي العملية. وهي خصائص من بينها الأسس الفيزيائية للروابط الكيميائية وصلابة المادة.

وتبعاً لكوستلر، فإنّ من غير المدهش أن يكون الشخص الذي اكتشف مبدأ الإقصاء، هذا المبدأ الذي "يعمل كما تعمل القوة مع أنه ليس بقوة"، واحداً من أوائل الذي أدركوا حدود العلم التقليدي. والحقّ أن باولي ويونغ قد طرحا ضرورة تزويد الثلاثي التقليدي في الفيزياء الكلاسيكية – المكان، والزمان، والسببية – بعنصر رابع، هو التزامن، كيما تشكّل رباعياً. أمّا هذا العنصر الرابع فهو عنصر يعمل على نحوٍ لاسببيّ، ويمثّل القطب المعاكس للسببية. وقد رسم يونغ وباولي هذا التقاطب متعامداً مع تقاطب المكان والزمان (انظر الشكل ١). وكان باولي يرى إلى هذه السيرورة اللاسببية بوصفها سيرورة "ميتافيزيقية"، تعمل على مستوى جوهريّ أكثر من المستوى الذي تعمل عليه قوانين السببية المادية.



"الشكل ١"

ولقد رأينا أن باولي لم يكن غريباً على التوافقات التزامنية. وأنه اشتُهِرَ بما أُطْلِقَ عليه اسم "أثر باولي"، حيث كانت الأدوات العلمية الدقيقة تتعطّل في حال حضوره. وهذا الاسم هو نوع من المحاكاة الهزلية لمبدأ باولي في الإقصاء. وقد تميّزت حياة باولي الشخصية بشبكة واسعة من التوافقات، خاصة في مراحل الأزمات.

يونغ وكاميّرر:

يبدو للوهلة الأولى وكأنّ التوافقات الغنية بالمعاني الرمزية، تلك المعاني التي تميّز تماماً ما سجّله يونغ من توافقات، تتعارض بحدّةٍ مع تلك التوافقات التي سجّلها كاميّرر، والتي عُنِيَتْ بوقائع دنيوية كتكرّر الأرقام، أو الحروف، أو الأسماء. فلو أخذنا توافقات كاميّرر في مجموعها لوجدنا أنها تملأ حانوت فضولنا بألاعيب المصادفة المثيرة إنما

الخالية من المعنى في الظاهر. بل إن يونغ نفسه كان ينتقد مثل هذه التوافقات في معظم الأحيان ولم يعتبرها تزامناً حقاً.

كان يونغ صريحاً في قَصْرِ تصوّره للتزامن على تلك التوافقات التي تعبّر عن معنىً رمزيّ أو أسطوري. وبمعنىً نفساني، كان يونغ يرى أن كلّ حادث متزامن يشتمل على حالتين ذهنيتين في آن معاً. الأولى هي حالة العقل العادية، التي هي نتاج ما ينخرط به الفرد من نشاطات في تلك اللحظة. والثانية هي حالة غير عادية تنجم عن تفعيل نمط بدئي. وهي حالة لاواعية إلى حدّ بعيد لكنها تحمل معها الشعور بالقدسيّة أو السلطة المطلقة. وهو شعور لا يكون طاغياً أو ساحقاً على الدوام لكنه يكون حاضراً على طول الخطّ.

أما كاميّرر، فلابدّ أنه شعر بإثارة كبيرة حيال التوافقات التي سجّلها في كتابه. فقد واظب على تسجيلها سنوات كثيرة، مبتدئاً ذلك في سن العشرين. ولذا ربما كان علينا ألا نقلل من أهمية هذه التوافقات. فمجرد افتتان كاميّرر الشديد بها يوحي بقوة إلى قُرْب الفعالية اللاواعية، هذه الفعالية التي قد تكون مرتبطة بالتوافقات ذاتها بما يتعدّى الروابط السببية.

واللافت أنّ يونغ كان يعتبر مثل هذا الاهتمام الشديد تحديداً أمراً حاسماً في اشتغال الظواهر الحسيّة الفائقة ESP، التي كان يعتقد أنها تنجم إلى حدّ بعيد عن التزامن. وكان يونغ مأخوذاً بدراسات ج. ب. راين الشهيرة للظواهر فوق السوية paranormal، التي جرت في جامعة Duke. فغالباً ما أفلح راين في شرح ظواهر مثل التخاطر، والمعرفة المسبقة، والتحريك عن بعد لكنه كان قلقاً على الدوام حيال مشاكل تتعلق بالمحافظة على مستويات رفيعة من الأداء لدى الأشخاص قيد الدرس. فأداء هؤلاء كان يتدهور ويتدنى تدريجياً إلى أن يصل إلى مستوى المصادفة خلال أيام، أو أسابيع، أو أشهر، بصرف النظر عن الكيفية التي أدّوا بها في تجاربهم البدئية. ولم يستطع راين قط أن يفسّر ذلك، أما يونغ فرأى أن له علاقة بفقدان الاهتمام. فمعظم تجارب ESP هي تجارب دنيوية، كتخمين النتائج التي ستطلع بها جلسات طويلة، ربما مئات الجلسات، يتمّ فيها قذف القطعة النقدية وتسجيل الوجه الذي استقرت عليه. وفي مثل هذه الظروف، من الصعب ألا يضجر المرء

ويفقد اهتمامه بمرور الوقت. وفقدان الاهتمام هذا ينمّ على قلّة انشغال النفس ككلّ، وبذا على إخفاقٍ متزايدٍ في إقحام مستويات اللاوعي العميقة.

غير أن كاميّرر لم يفقد اهتمامه ولا انشغاله قط. ويبدو أن تركيزه هذا قد عمل كنوع من المحفّز النفساني للتوافقات التزامنية التي رصدها. ويرى آلن فوهان في كتابه توافقٌ لا يُصَدّق، ومن وجهة النظر هذه، أن المرء حين يصبح مهتماً بالتزامن، تبدأ التوافقات المحمّلة بالمعنى بالظهور عند كل ناصية شارع! وهو يطلق على هذه الذاكرة اسماً فكهاً هو "تزامن التزامن"، ويقول إن إلقاءه محاضرة عن التزامن كان يوقظ على الدوام بضع حوادث تزامنية. ويلاحظ أيضاً أن تزامن التزامن يبدو وكأنه يوثّر فعلاً على كلّ من يهتّم بهذا الموضوع[١١٢].

كان كاميّرر متحمساً لعمله، مخلصاً له، وأصيلاً فيه. غير أنّ مقاربته التحليلية والإحصائية أنزلت مكتشفاته منزلة الغرائبيّ وحسب. أما مقاربة يونغ الحدسيّة والكلية فتوقف محكّ الزمن في مكانه الغني والمثير للفكر من التزامن، حيث يكون لبّ المعنى في حيواتنا.

٥
هرمس الألعُبان

يمكن القول، بقَدْرٍ كبيرٍ من الصواب، أن الإغريق قد أطلقوا على تجربة التزامن اسم "هرمس".

موري شتاين في منتصف العمر

تحمل الأنماط البدئية ثيماتٍ هي ثيمات كونية؛ لا داخلية كلّياً ولا خارجية كليّاً بل محبوكة في نسيج الكون الأعمق. وهذا تصوّر تدعمه فكرة يونغ أن أصول الأنماط البدئية أو مناشئها هي في الـ unus mundus، أو "العالم الواحد" الذي هو في أساس النفس والعالم المادّيّ، الموضوعي. ويوفّر مفهوم الكون الهولوغرافي عند بوم إمكانيات مثل هذه الإمكانيات. ويتبع من هذا وذاك، إذاً، أنّ الأساطير تعبيرات عن أنماط بدئية نتوقّع منها أن تصوّر أوجهاً معينة من العالم الموضوعي كما تصور الوقائع النفسانية أيضاً. والحقّ أن كثيراً من آلهة الإغريق تمثّل أوجهاً من الواقع تطاول كلاً من عوالم التجربة الإنسانية الداخلية وعوالم المجتمع والطبيعة الخارجية.

فزفس، مثلاً، معناه الحرفيّ هو "النور" أو "وابل النور". وفي عالم الطبيعة، يُقْرَن زفس مع السماء الساطعة ويُنْظَر إليه كمصدر للظواهر الجويّة. وربما كان البرق والرعد أهم هذه الظواهر وأكثرها درامية، إذ كانا شائعين على نحوٍ غير عادي في بعض المناطق الجبلية من اليونان وكان زفس يُنْسَب إليهما على نحوٍ خاص. أما بوصفه الشخصية المركزية في الديانة اليونانية الهومرية، فزفس يرمز إلى تجربة النور والإشراق الداخلية. فإشراقه يوقد روح صفاء

الفكر التي تنفذ إلى الآلهة الأخرى، بل إلى الثقافة اليونانية القديمة برمّتها. تلك الروح التي انعكست في فنهم، وشعرهم، وفلسفتهم. ولقد بيّن عالم الكلاسيكيات العظيم فالتر. ف. أوتّو أن آلهة اليونان الأخرى يمكن أن تُرى كإسقاطات خارجية لأوجه زفس الكثيرة(١١٣).

وبفهم زفس، نفهم شيئاً من التجربة اليونانية. فنحن نرى أيضاً أن زفس، بوصفه أسطورةً، يمثّل أوجهاً فاعلةً من كلٍّ من الوعي البشري الداخلي والظواهر الجوية الخارجية. وكل منهما اليوم واقعي كما كان بالنسبة ليونانيي هوميروس. وهكذا تكون الأسطورة مَعْلَماً يشير إلى سماتٍ فعلية في عالم الحوادث الذهنية والمادية الواقعي.

رأينا في السابق أنّ تصوراتٍ أساسيةٍ كثيرةٍ في العلم لها أسلافها في الأسطورة. حيث يمكن، مثلاً، أن نردّ فكرة السببية إلى الأسطورة. فهي تعكس ذلك الإيمان القديم بكونٍ عقلاني ومُنَظَّم. وهو ذات التصوّر الذي عبّر عنه أينشتاين في عصرنا الحديث بقولته الشهيرة "الله لا يلعب النرد مع الكون". وتشير ماري – لويز فون فرانز إلى تصوّر الذرّة أيضاً يقوم، كما يقول يونغ، "على التصوّر "الأسطوري" لأصغر الجسيمات"، الذرّة – الجوهر(١١٤). ولقد قام كل من لوقيبوس وديموقريطس بتطوير النظريات الذرّية في العالم القديم، غير أن مفهوم الذرّة الأساسي وجد التعبير عنه، عبر مصادر منفصلة ومنتشرة على نطاقٍ واسع وِسْعَ النطاق الذي يفصل بين سكان وسط أستراليا الأصليين والإيمان العرفاني (الغنوصيّ) في الشرق الأوسط القديم، بالنواة – النور التي تحتوي على إمكانية كل ما هو موجود وما يمكن أن يوجد. ويؤكّد ديتر مانكه، في دراسةٍ لصورة المجال في التقاليد الغربية، أنّ كل التصورات المتعلقة بالذرة، قبل الفيزياء الحديثة، وكذلك كل الأفكار المتعلقة بالمكان والزمان، "مُسْتَمَدَّةٌ، في النهاية، من صورة الإله المُشَكّل للماندلا"(١١٥). وهذه الأخيرة، كما بيّن يونغ، هي أيضاً صورة رمزية ترمز للنمط البدئي الخاص بالذات، وتمثّل وحدة الشخصية.

وثمّة وجه آخر ذو أهمية خاصة من أوجه الطبيعة يُرى في كلّ من عالمي الأسطورة والواقع الموضوعي، في عالم النفس الداخلي وعالم الحوادث الخارجي. وهذا الوجه هو التزامن ذاته، ذلك التطفّل الغريب، الخارق، الذي يتطفّله غير المُتَوَقَّع على مجرى الأحداث المعهودة، هذا التطفّل الذي يُلْمِعُ إلى عالمٍ من المعنى محتجب، أو إلى منظر من مناظر الواقع مغاير يتقاطع للحظة مع

منظرنا الخاص. فالذكاء الواضح الذي تنسّق به الحوادث المتزامنة ذاتها كما في أوركسترا يولّد إحساساً بأن ثمة قوة تقف خلفها هي قوة شخصية لكنها أكبر من الحياة ذاتها. حيث يمكن أن نتصوّر الأمر كما لو أنّ إلهاً نزوياً، قُلّباً، يبدي اهتماماً شخصياً بشؤوننا ويرتّبها في ضَرْبٍ من النموذج قابل للفهم، ربما بالنسبة إليه وحده. هذا الإله كان يُعْرَف لدى اليونانيين القدماء باسم هرمس؛ وهو موضوع فصلنا هذا. ولكن دعونا نبدأ أولاً بغير المتوقّع.

ما من مجال من مجالات التجربة البشرية يخلو من تطفّلات غير المتوقّع، تلك التطفلات التي تحمل معها في بعض الأحيان وعداً بتغيّر جذري أو تهديداً به. ويشير توماس كون، الفيزيائي ومؤرّخ العلم، في تفحّصه الشهير بنية الثورات العلمية إلى أنّ تاريخ العلم يتّسم بمراحل طويلة من التقصّي الهادئ الرتيب للظواهر القابلة للتنبؤ بها والمفهومة جيداً، يتخلل هذه المراحل أحياناً ظهور مشاهداتٍ غير متوقّعة ولا يمكن تفسيرها[١١٦]. حيث يمكن لهذه "الشذوذات" مع الوقت أن تفضي إلى الإحاطة بأُطُرٍ كاملة من أطر أو نماذج المعرفة العلمية. ويمثّل اكتشاف الأشعة السينية لأول مرّة من قبل فلهلم رونتجن حوالي منقلب القرن العشرين واحداً من هذه الشذوذات، وكذلك المعطيات التي أثبتت بطلان ما سُمّيَ بالكارثة فوق البنفسجية في الترموديناميك، ذلك أن انحلال هذه العقدة قد ساهم كثيراً في اكتشاف عالم كامل هو عالم فيزياء الكمّ.

وبالمثل، فإن التوافقات المتزامنة، كدخول الخنفساء مكتب يونغ في اللحظة المناسبة، تتقاسم معاً خاصية كونها غير متوقّعة. فهي تقف أبعد من خلفية الحوادث اليومية نظراً للإحساس بتلك القصدية أو بذلك المعنى اللذين يرافقانها. وهي، أيضاً، تنتهك ثقتنا بعالم من الحوادث المرتّبة على نحوٍ متسلسل زمنياً والقائمة على السبب والنتيجة. وتخلق انقطاعاً جليّاً في الواقع المعتاد. هو انقطاع يفتح ثغرةً كي يدلف منها ما هو خارق ومُعْجِز.

ونجد في أساطير كثير من الشعوب أن الشخصية الأسطورية التي تجسّد غير المتوقّع هي ***الألعبان***، الذي يدلف مثل إله من شقوق عالم الواقع العادي المُنَظّم، جالباً معه الحظّ السعيد والحظ العاثر، والربح والخسارة. وهذا الإله والألعبان هو إله كونيّ. عرفته الشعوب الأمريكية الأصلية باسم ***إكتنيك، وكويرت، ورانْبت***، وغيرها من الأسماء؛ وهو ***ماوي*** لدى

سكان جزر بولينيزيا؛ ***ولوكي*** لدى القبائل الجرمانية في أوروبا؛ وكريشنا في المنظومة الأسطورية الهندية المقدّسة؛ والإله اليوناني ***هرمس*** لدى معظمنا في أوروبا، هذا الإله الذي يمثّل أكمل وأعقد تجلٍّ لـ***الألعبان***. وفي حين يدعوه هوميروس بـ "جالب الحظّ"، إلا أنه عُرِفَ أيضاً براعي المسافرين واللصوص معاً، وهذه واحدة من المفارقات الكثيرة التي تَسِمُ هرمس وغيره من الآلهة الألعبانية. وهو أيضاً مرشد الأرواح إلى العالم السفلي ورسول الآلهة. وتشير هذه الأدوار مجتمعةً إلى أنه سيد الحدود والانتقالات الأمثل. وهذه السيادة هي ما يتيح له أن يفاجئ الواقع الدنيوي بما هو مُعْجِز وغير متوقَّع.

قَاطِنُ الحدود

بوصفه سيداً لغير المتوقَّع، فإن هرمس يُنْفِذُ سحره بفضل سيطرته على الحدود وقدرته على اجتيازها دون جهد أو مشقّة. وحين يتعرّف وضعٌ ما بأنه وضع حدودٍ أو اجتياز حدود، يكون حضور هرمس أمراً طبيعياً تماماً. فهو إله التخوم والانتقالات. ولقد رأينا في الفصل الرابع أنه يظهر للملك العجوز بريام، في الإلياذة، حين يدنو هذا الملك من حدود معسكر اليونانيين في مسعى لاستعادة جثمان ابنه القتيل هكتور. وعندها يحضر هرمس إلى بريام بهيئة فتى، دليل أو مرشد، يقوده آمناً إلى معسكر الأعداء، ثم يخرجه من هناك ثانيةً. أما في الأوديسة، فهو يظهر لأوذيس عندما يدنو هذا الأخير، في جزيرة سيرسي، من مسكن الساحرة بحثاً عن رفاقه الضائعين الذين حولتهم إلى خنازير. حيث ينتحل هيئة فتى ويُرِي أوذيس نبتةً سحريةً تحمي البطل من مفاتن سيرسي.

نلاحظ في هذين المثالين كليهما أن الألعبان يجلب الحظّ السعيد. والحقّ أن هرمس قد وُصِفَ بأنه "أمتن الآلهة صداقةً مع الإنسان"[١١٧]. غير أن هاتين الحادثتين تكشفان وجهاً أساسياً آخر من أوجه الإله؛ هو ظهوره في الأوضاع الحدودية أو التخومية. فهرمس، في الحقيقة، هو إله التخوم، لا التخوم المادية وحسب وإنما التخوم بين حالات التجربة الإنسانية أيضاً، وهذا هو الأهمّ: بين النهار والليل، النوم واليقظة، الوعي واللاوعي، الحياة والموت.

ولقد فسَّر كارل كيرنييه، عالم الكلاسيكيات الذي أغنى فهمنا لهرمس، تأثير هذا الأخير على الحدود النفسانية بأنه ***ترحّل هرمسي***. ففي حين لا يشتمل الترحّل العادي إلا على انتقال مادي من مكان إلى آخر، فإن المسافر الهرمسي يدخل منطقةً حدودية. "والواقع، أن هذا [المسافر] يواري نفسه ("يطيّر نفسه") عن جميع الأنظار، وحتى عن نفسه"[١١٨]. وهذا هو المعنى العميق خلف وجود تماثيل حجرية لهرمس على مداخل البيوت وطرق السفر القديمة. فحضوره على مداخل الدروب والبوابات يشير بصورة خاصة إلى حالة العتبة، وهو ما تشير إليه أيضاً نقوش عديدة مكرّسة له تُنْقَش على المداخل. يقول كيرنيييه:

> *هو يُدْعى بروبيليوس ("أمام البوابة") نظراً لقدرته المعروفة كوسيط بين عوالم الليل والنهار، والأرواح والبشر، والآلهة والبشرية (حين يكون واقفاً أمام المعبد)... ويدعوه أحد النقوش بيليوس ("مَنْ هو عند المدخل") وهارماتيوس ("سائق العربة"). وثمة لقبان آخران، هما ستروفيوس ("الواقف عند عضادة الباب" وكذلك "الحاذق"، "متعدد البراعات") وستروفوس (الـ "وقب" الذي يتحرك فيه محور الباب)، يُظْهِران ارتباطه الوثيق بمَفَصَّلات الأبواب وبالمداخل تالياً، وكذلك أيضاً بنقطة وسطى، الوقَب، الذي تدور حوله المسألة الحاسمة تماماً، مسألة التعاقب حياة — موت — حياة*[١١٩].

ولأن هرمس عند "النقطة المحورية" بين التحولات من الحياة إلى الموت ومن الموت إلى الحياة، فإنه أيضاً عند تلك الرابطة حيث تحدث هذه التحولات، حيث نتحول مثلاً إلى شخص آخر وقد غيّرتنا الوقائع والتجارب الجديدة، كنوع من الموت والانبعاث الرمزيين. فأينما نفذت التجربة البشرية من الحدود إلى غير المتوقَّع أو خضعت لانتقالات، يمكن لنا أن نجد النمط البدئي الذي يمثله هرمس أو غيره من الآلهة الألعبانية.

والتوافقات المتزامنة، من منظور يونغ، هي حوادث تقع على الحدود. فهي تتجلى، مثلاً، كانتقالات عبر الهامش ما بين الواقع النفساني من جهة والواقع المادي من جهة أخرى. حيث

يمكن أن نرى إلى بلوغ الخنفساء نافذة يونغ، وإلى تمثيلات السمكة المتنوعة التي صادفها وهو يعمل على معنى رمز السمكة، بوصفها ترجمةً تنقل وقائع نفسانية إلى العالم المادي. كما تحمل هذه التوافقات أيضاً رسائل رمزية تعبر بها الحدود بين اللاوعي والوعي، شأنها في ذلك شأن الأحلام. وكما في حالة الأحلام، فإن معنى هذه التوافقات، قد لا يكون ظاهراً على الرغم من القوة الانفعالية التي قد تميّز الرسالة المنقولة. فحين رأت مريضة يونغ تلك الخنفساء الحقيقية تطير إلى غرفة الاستشارة، اعترتها صدمة مكنتها من أن تبدأ بتحرير نفسها من رؤية للعالم عصابية متصلبة.

ويبدو أن قدرتنا على النفاذ إلى أعطيات *الألعبان* المتزامنة تكون أقوى حين نكون نحن أنفسنا عند الحدود أو بقربها أو حين نعيش حالات انتقالية. وعلى سبيل المثال، فإنّ التأمل، الذي يحمل الوعي أبعد من حدوده المعتادة، يبدو وكأنه يحفّز التوافقات المحمّلة بالمعنى. فأحد ثمار التأمّل أنه يطرّي الحواجز بين الوعي واللاوعي[١٢٠]. ويشير عالم النفس كِنْ ويلبر إلى أن التأمل يعمل أيضاً على الارتفاع بالوعي إلى نقطةٍ تحدث عندها "إشراقات وحدوس نمطية بدئية رفيعة متنوعة"[١٢١]. وهكذا لا يعود غريباً أن يميل التأمل إلى الارتقاء بفعالية الأنماط البدئية، التي تقع بدورها عند جذر التزامن.

وتشير تجربة مؤلّفي هذا الكتاب إلى أن السفر، بوسائل النقل العامة (طائرة، أو باص، أو قطار) خاصة، يعمل كمحفّز قويّ يحفّز التزامن؛ ولا ينجم ذلك عن فرصة اللقاء مع أشخاص آخرين وحسب، وهي فرصة غالباً ما تكون ذات معنى لافت، بل ينجم أيضاً عن اكتشافات "عارضة" لكتب، ومقالات، وما إلى ذلك. فالسفر انتقال في المكان المادي، لكنه انتقال يترافق بانتقال في حالة المرء الذهنية. ونحن نغادر وسطاً، كالبيت مثلاً، لكي نرحل إلى آخر، كاجتماع عمل أو مهمة، يتميّز بجوّ مختلف تماماً. وحين نجتاز الحدود الجغرافية مادياً، فإننا نجري انتقالاً من جوّ ذهني إلى آخر. وتجربة السفر، خاصة إذا لم يكن المرء مسافراً متمرّساً، هي تجربة تحمل إحساساً نفسانياً بالانتقال، والترقّب، والانفتاح على تجربة جديدة.

ويبدو، بالمثل، أنّ مراحل الانتقالات الحياتية الكبرى تصادف وفرة من التوافقات المحمّلة بالمعنى. فالنموّ الشخصي لا ييسّر التزامن وحسب وإنما ييسّره التزامن أيضاً.

ويلاحظ موري شتاين في كتابه، في منتصف العمر، أن المرحلة الانتقالية الواقعة في منتصف العمر، أو *أزمة منتصف العمر*، تنال ما يتعدّى حصّتها من التزامن، ويلاحظ أيضاً أن راعي هذه المرحلة الانتقالية هو هرمس نفسه[١٢٢]. فظهور هرمس كدليل أو مرشد لبريام الملك، الذي يلتمس جثمان ابنه هكتور، يرمز إلى بحث منتصف العمر عن جثّة الشباب البطولي الضائع. فمن الضروري دفن هذه الجثة – إراحتها – للاضطلاع بعمل النصف الثاني من العمر. فهذه الفترة الأخيرة هي في رأي يونغ زمن تحقيق الدافع الباطني الفريد أو النداء الفريد لدى المرء في الحياة.

وقد تعتري الحوادث المتزامنة الدرامية والمتكررة ما تشهده الحياة من انتقالات كبيرة أخرى، كتغيير المهنة مثلاً. ويورد ماكس غُنتر في كتابه عامل الحظّ أن مهنته ككاتب بدأت بعمل أُسند إليه في مجلة التايم حيث صادف أنه كان عند زاوية الشارع المناسب في الوقت المناسب، والتقى الرجل المناسب الذي وفّر له ذلك العمل.

ولاشكّ أن الانتقال الدرامي الأعظم بين جميع الانتقالات هو الموت. وهنا نجد هرمس في دور *بسيكوبومبوس*، ومعناه الحرفيّ "الروح التي تبيّن الطريق"، أو *مرشد الأرواح* إلى العالم السفلي. ولقد لاحظ كثير من المراقبين على مدى سنوات أن ما من حادث في التجربة البشرية يترافق مع مثل هذا العدد الكبير من الظواهر النفسية التي يترافق معها الموت. فالتزامن ليس استثناءً. والأشخاص الذين ليس لديهم قصة يحكونها من تاريخهم العائلي حيث يرتبط توافقٌ محمّلٌ بالمعنى مع موت شخص عزيز هم قلة قليلة جداً. وهناك قصص كثيرة لها علاقة بالنّذر أو البشائر، التي هي توافقات متزامنة تبدو وكأنها تنذر بالموت أو تتنبأ به قبل وقوعه. والحق أن المثال الذي يورده يونغ في مقالته الأصيلة عن التزامن عام ١٩٥٢ هو مثال يتعلّق بنذيرٍ من هذا النوع. وفيه نجد امرأة ترى عدداً كبيراً من الطيور تتجمّع أمام بيتها عند موت أمها وجدّتها. ثم يأتي موت زوجها وترى فيه الشيء ذاته، مع أن موته لم يكن متوقعاً قط. فهذا الزوج كان واحداً من مرضى يونغ، وفي إحدى الجلسات لاحظ يونغ بعض الأعراض غير الخطيرة عادةً والتي قد تدلّ على مرض قلبي محتمل، فأوقف الجلسة وأحال الرجل إلى اختصاصي لم يجد لديه ما يدعو إلى القلق. وفي هذه الأثناء راح قلق زوجته الموجودة في البيت

يتنامى إذ رأت سرباً من الطيور التي اجتمعت عند البيت. وفي الطريق إلى البيت انهار الرجل، وكان تقريره الطبي في جيبه، ونُقِل إلى البيت ليموت هناك(١٢٣).

ويلاحظ يونغ في تناوله دلالة الطيور الرمزية أن أرواح العالم السفلي في بابل القديمة كانت ترتدي "ثياباً من ريش"، وأن المصريين القدماء كانوا يتصورون الروح طيراً. أما عند هوميروس ومصادر كلاسيكية أخرى فيقال إن أرواح الموتى "تغرد" وتحوّم. وتشير هذه الأمثلة، وكثير غيرها، إلى أنّ الطيور ترمز، في سياقات معينة، إلى الموت أو مفارقة الروح. واللافت أن النّذر كثيراً ما تشتمل على أمارات وحوادث طبيعية بخلاف التوافقات المتزامنة الأكثر تواتراً والتي تتألف من إبداعات بشرية كالأرقام، أو الكلمات، أو الكتب، أو الأفكار. (انظر الملحق I حيث تجد المزيد عن النّذر).

هرمس والخيال

ثمة ألعبان مفعم بالنشاط والحيوية يظهر في قصص هنود السهول الأمريكية، ويُعْرَف باسم كويوت الذي لا يمكن التنبّؤ به. وهو يلعب هنا دوراً مركزياً في الترتيب الأسطوري للعالم. ففي بعض هذه القصص يُقال إنه قد خلق العالم. غير أن ***الألعبان*** لا يمكن إلا أن يكون متناقضاً، ولذا فهو مهرّج أيضاً، أناني وليس محلّ ثقة. أما أخطاؤه فغالباً ما تكون صريحةً واضحةً على نحوٍ سخيف ومضحك:

> *كويوت علّم البشر كيف يأكلون، وكيف يلبسون، ويبنون بيوتاً، ويمارسون القنص، وصيد السمك، إلخ. وكويوت فعل الكثير من الأشياء الخيّرة الحسنة، ولكنه لم يُنْهِ كل شيء كما ينبغي. وقد اقترف أخطاءً في بعض الأحيان، وقام بأشياء غبية كثيرة، على الرغم من كونه قوياً وحكيماً. وهو مولعٌ كثيراً بالألاعيب لكي يلهو ويتسلّى. وهو أيضاً أنانيّ، ومتبجّح، وتافه(١٢٤).*

وهكذا فإن كويوت هو مهرّج وخالق، واهبٌ ولصّ، في آنٍ معاً. وهو فوق هذا وذاك منتهكٌ للأعراف، والنظام، والتصورات المسبقة وساخر منها.

وكويوت، في مزاحه، ولصوصيته، وازدرائه الأعراف، شديد الشبه بهرمس، خاصة في طفولة هذا الأخير. فحين وُلِدَ هرمس:

> *لفّته أمه مايا برباطات وأقمطة ووضعته على مِذْراةٍ للحَبّ، لكنه نما بسرعة عجيبة وصار صبياً صغيراً، ولم تكد تدير ظهرها حتى انسلّ ومضى يبحث عن المغامرات. وحين وصل إلى بيريا، حيث كان أبولون يرعى قطيعاً من الأبقار الجميلة، قرر أن يسرقها. ولأنه كان يخشى أن تدلّ عليه آثار أقدامها، فقد سارع إلى صنع عدد من النعال من لحاء بلوطة ساقطة وربطها بعشب مجدول إلى أقدام الأبقار، ثم ساقها في الدرب ليلاً [وهي تمشي بالمقلوب]*(١٢٥).

ويتبع أبولون اللص الصغير إلى الكهف حيث يراه وقد قمّط من جديد بأقمطته. وهناك يتّهمه بسرقة القطيع. لكن هرمس يدافع عن نفسه، مدّعياً أنه أصغر من أن يرتكب مثل هذه الفعلة (فهو لم يتجاوز اليوم الواحد من عمره!). غير أنّ دفاعه هذا لا يُقْنِع أبولون الذي يأخذ بتوبيخه. وإذ يلتقط أبولون هذا الرضيع المولع بالأذى ويرفعه بين يديه، فإنه يتلقى منه ردّاً هو "ضرطة شريرة، تنذر بالسوء". ولاشكّ أن مثل هذا الردّ غير أولمبي مطلقاً، خاصة على أبولون المحتشم الجليل.

لا يكتفي هرمس الرضيع، في هذه القصة، بانتهاك التابو الذي يمنع الاقتراب من قطيع أبولون، وإنما ينتهك أيضاً وبشكلٍ فاضح رصانة أبولون العظيم ووقاره بإخراجه ريحاً في وجه هذا الأخير عملياً (وعندها يُسْقِط الأبولون الطفل مستاءً ومشمئزاً)(١٢٦). غير أن القصة لا تنتهي هنا. فبعد سرقته القطيع، يضحّي هرمس باثنين منها لآلهة الأولمب الإثني عشر، وهو واحد منهم. ولكي يُتِمَّ ذلك يخترع كلاً من الأضحية والنار، ويبدي تحفّظاً ووعياً أولمبيين حقاً باكتفائه بحصّته من الأضحية على الرغم من شراهته الشديدة حيال اللحم. والحقّ أن هذا

يوضح بصورة بديعة كيف يتحول ***الألعبان***، وهو يُنْفِذُ مزاحه، إلى مُبْدِع للثقافة أيضاً، التي تأخذ هنا شكل النار والأضحية. وسوف نعرف المزيد عن دور ***الألعبان*** في جَلب النار.

ثمة حيوية وإبداع بعيدان عن الوقار يَسِمَان هرمس، وكويوت، وبقية الآلهة الألعبانية. وهم في هذا يجسّدون تلك القدرة الحيوية الناشطة التي تميّز الخيال البشري. ويلاحظ أوتّو أن هرمس "يبرز فجأةً وعلى نحوٍ غامض في كل مكان"[١٢٧]. وكذا الخيال، مثل هؤلاء الألعبانات، لا يعرف حدوداً ويمكن أن يبرز في كل مكان. وهرمس هو تشخيص للخيال، وهو يقودنا، بوصفه راعياً للمسافرين ومرشداً للأرواح، إلى ذرى التجربة أو إلى أعماقها، إلى نور الأولمب أو إلى ظلال هادس، الجحيم. وهو يقودنا أيضاً عبر حدود الواقع العادي إلى تجربة حالاتٍ أخرى من الوعي.

وعلى سبيل المثال، فإن هرمس من يُتِمّ انتقالنا الليلي بصورة رمزية إلى عالم الحلم. وهو بفعله هذا يعاود القيام بدوره الخالد كمرشدٍ للأرواح إلى هادس. وفي عالم الأحلام السفلي، تُرى الأحداث من منظور هو عكس منظور عالم النهار، كما لو أننا ننظر إلى حيواتنا من وراء المنصّة. ويلاحظ المحلّل اليونغيّ جيمس هيلمان في كتابه الحلم والعالم السفليّ أن العالم السفلي المصري هو مقلوب العالم العادي تماماً، وسكانه يسيرون على رؤوسهم[١٢٨]. ويمكن لنا من هذا المنظور المختلف أن نتبصّر في طبيعة حيواتنا الشخصية وما نواجهه من مشاكل في عيشنا اليومي. ولقد عبّر يونغ عن هذا الوجه المقلوب من أوجه عالم الحلم مستخدماً مصطلح التعويض؛ فالأحلام تعوّض النواقص في الطريقة التي نرى بها إلى العالم حين نكون مستيقظين. إنها تبيّن لنا ما هو مفقود وضائع.

لنفترض، مثلاً، أنني اختلفت مع زوجتي في النهار، وحاولت أن أغْضِبَها. وفي الليل، أرى في الحلم أنها وأنا فريق من شخصين في سباق، وأنني أدفعها خارج الميدان مما يؤدّي إلى هزيمة الفريق هزيمةً نكراء. فربما أشعر في اليوم التالي بمزيد من شعور التعاون معها، حتى لو لم أحتفظ بأي شيء سوى ذلك الشعور المتبقي الذي أحدثه لديّ الحلم. فذلك الشعور، بأنني قد هزمت فريقي من جرّاء دفع زوجتي، هو مقلوب ما شعرت به قبل يوم أثناء خلافنا. هو ما كان مفقوداً، وما كان لازماً لإصلاح علاقتي معها. ولاشك أن مزيداً من العمل على الحلم بغية فهم معناه يعني مزيداً من احتمال قدرتي على تصحيح ما هو ناقص في موقفي تجاه زوجتي.

والحقّ أن اليونانيين كانوا ينظرون إلى هرمس بوصفه أولمبياً ، مفعماً بالحياة ونائياً عن عالم الموتى، وبوصفه ***هرمس كثونيوس*** في الوقت ذاته. وهذا اللقب الأخير هو لقب كان هرمس يُعْبَد في ظلّه أثناء الأنثيستيريا اليونانية القديمة أو عيد جميع الأرواح. ويشير هذا اللقب Chthonios – الذي يعني "من تحت الأرض" – إلى أن هرمس ينتمي إلى العالم السفلي أيضاً . فهو، مثل الخيال، يستطيع أن يتجلّى في هادس وعلى الأولمب، أو في أي مكان بينهما . وهو قادر أن يحملنا ويطير بخفيّه المجنّحين إلى قمة الإلهام أو قرارة الكآبة.

تعني المطابقة بين هرمس الألعبان والخيال أننا نعترف به صانعاً للعالم[١٢٩] . والحقّ أن الخيال هو من خلق العوالم التي نعيش فيها ، شأنه شأن كويوت الذي يقال إنه خلق عالم هنود السهل الأميركيين. وعلاوةً على هذا ، فإن ***الألعبان*** يُقْرَن بنور الوعي متّخذاً شكل جالب النار النمطي البدئي. وهرمس الرضيع يخترع النار. ويشير جوزيف كامبل إلى أن أساطير سرقة النار من العالم العلوي تُظْهِر سارق النار بوصفه ألعباناً بهذه الصورة أو تلك من صوره الكثيرة، سواء كان كويوت الأميركي الشمالي، أو بروميثيوس اليوناني القديم، الذي يشترك مع هرمس بصفات ألعبانية معينة، أو الملك الصياد عند الأنداماني، تلك القبيلة البدائية التي تعيش على جزيرة نائية في خليج البنغال[١٣٠] . كما يتمثّل اقتران هرمس مع الوعي من خلال صورة رأس هذا الإله، الذي يعلو تماثيله الخرقاء، وكذلك من خلال تحفّظه حيال شهوة اللحم الهائلة لديه حين ضحّى بأبقار أبولون. ونور الوعي هذا أساسيّ بالنسبة للإبداع البشري، فمن دونه لن تجد نتاجات الخيال تعبيراً عنها ، إن كانت ممكنة أصلاً . والحق أن هرمس، بوصفه صانعاً للعالم وجالباً للنار، يجعل الحياة ممكنة.

يمضي كيرنييه بعيداً جداً لدى مناقشته أصول هرمس الأرضية فيقول إننا جميعاً قد جئنا من المكان ذاته، "عمق الكينونة المظلم ذاته". ونظراً لتطابق الأصول هذا ، فإن هرمس "يخلق واقعه منّا ، أو عبرنا بصورةٍ أدقّ، شأنه شأن من يستخرج ماءه لا من ينبوع بل من مناطق من الأرض أعمق بكثير عبر الينبوع"[١٣١] . فهل من طريقة أفضل لنقول إن الألعبان، قاطن الحدود ، يعبّر عن ذاته، كنمطٍ بدئي، من خلال الخيال والتجربة البشريين؟

ومما يثبت أيضاً دور هرمس الخلّاق والمركزي صورة صولجانه، أو عصا الرسول، بالحيّتين الملتفتين حولها تتسافدان[١٣٢]. وهاتان الحيّتان هما صورة مستمدّة من الشرق الأوسط تمثّل، بحسب كامبل، "الأفعوان الوحشي والربّة الكبرى بشكل حيّة وهما يجددان العالم سويةً"[١٣٣].

ويدفع كيرنييه قُدُماً ارتباط هرمس بالربّة ***الأم الكبرى*** لدى تناوله اقتران هرمس قديماً بالديانة الكابيرية السرّية في شمال اليونان. فمن المحتمل أن يكون هرمس قد جاء إلى الوجود كتعبير عن الإبداع الذكري، من بريمو، الربّة ***الأم الكبرى*** لتلك المنطقة[١٣٤]. ويشير القضيب البارز في تماثيل هرمس إلى طبيعته الخلّاقة الذكرية في جوهرها. وهرمس، بوصفه تعبيراً ناشئاً من الربّة الكبرى، مرتبطٌ ارتباطاً صميمياً تماماً مع المنبع الأول للحياة كلها، ذلك المنبع الذي مثّلته تلك الربّة طويلاً. غير أن هرمس ليس مجرد ملحق بـ ***الأم الكبرى*** وإنما هو قوة خلّاقة منفصلة، تختلف عمّا هو أنثويّ، وتجد التعبير عنها في الأشكال الخاصة التي يأخذها هرمس أو غيره من الآلهة الألعبانية. فهو ليس إلهاً للخصب يقوم على خدمة الربّة وإنما قوّةُ خلقٍ بطريقةٍ ذكورية، عبر القضيب الذي يرمز إلى إثبات الذات واختراق العالم من أجل أن تجري الحياة. والإله الألعبان يثبت وجوده وقدرته بدخوله في الحياة بطريقته المميّزة، وهو بفعله هذا يجعل الحياة تجري؛ يجعلها ممكنةً.

يشتمل إبداع هرمس على سرقته قطيع أبولون، التي كانت فعلاً أنانياً في البداية، ولكنه أفضى في النهاية إلى اختراع القيثار (من درع سلحفاة وجدها في الطريق)؛ كما يشتمل على اختراع النار؛ وتقديم القرابين لآلهة الأولمب. ومما يُسَجَّل لـ ***الألعبان*** أيضاً إدخاله خصوصية الزواج (حرمة سرير الزوجية) في ثقافة قبليّة إفريقية واختراع حكاية القصص في ثقافات كثيرة من العالم[١٣٥].

فإذا ما كان ***الألعبان***، بقوّة خياله، هو خالق الحياة كما نعرفها، وخالق العالم الذي ينمو، ويتراجع، ويتغيّر من حولنا وفي داخلنا طوال الوقت، فلابدّ إذاً من أن يكون هرمس وغيره من ***الألعبانات*** على علاقةٍ بحكاية القصص، وبصنع الأساطير تالياً. فالأسطورة هي التي تَهَبُنا معنى الواقع الذي نعيشه بل ونظامه وبنيته أيضاً. والأساطير ببساطة تامة هي قصص أو حبكات، كما

يقول أرسطو، نعرف من خلالها العالم وأنفسنا. ويرى جوزيف كامبل أن الأساطير "مثل الأحلام، نتاجات الخيال البشري. وصورها، تالياً ... هي، مثل الأحلام، إفشاءٌ لأعمق الآمال، والرغبات والمخاوف، والمكنونات والصراعات، وللإرادة البشرية"[١٣٦].

وتتفق هذه التصوّرات اتفاقاً مدهشاً مع العديد من الأفكار المتداولة في علوم الدماغ. وهي تتفق بصورة خاصة مع ما طرحه غوردن غلوبوس مؤخّراً من أن الدماغ البشري يعمل بطريقة شبيهة بالهولوغرام، فيولّد شيئاً يشبه حركته الكلية الداخلية الخاصة أو نظامه الباطن[١٣٧]. والتصوّر الأساسي هنا هو أنّ اتساع الدماغ وغناه يتّسمان بقدرة على خلق كلّ الوقائع التجريبية المعيشة. فالأحلام وحياة اليقظة، مثلاً، يعاشان بوصفهما نمطين من الواقع منفصلين، شأنهما شأن حالات كثيرة من الوعي الصوفي والمتبدّل. وينجم الخيار الأخير الذي يُعَاش حوله في لحظة معينة من تفاعل الخيال مع الحدود التي تفرضها عليه حالتنا الذهنية، والجسم المادي، والعالم الموضوعي.

تشير الصفات أو الأدوار المتناقضة التي تَسِمُ الإله الألعبان، ككونه راعياً لكلٍّ من المسافرين واللصوص في آنٍ معاً، إلى المدى غير المحدود الذي يمكن أن يصل إليه الخيال. ويبدو أن ***الألعبان*** لا يعترف بأي وجه محدود من أوجه الواقع. وهو مثل الخيال ذاته، يتحرك في "مجال عمل إلهي". لا تحدّده الرغبات البشرية بل كلّية الوجود. ولذا فإنه يحتوي ضمن نطاقه الخير والشرّ، المرغوب والمخيِّب، الرفيع والوضيع"[١٣٨].

ونحن نجد هذه الصفات المتناقضة بصورة متطورة جداً في الطبعة القروسطية من هرمس، ميركوريوس النشيط، الذي يُقْرَن بقوة مع الخيمياء. ولقد عمل يونغ في استقصائه المسهب لمعنى الخيمياء النفساني على مطابقة مير كوريوس وهرمس، ووضع قائمة بصفاتهما المتنوعة المتناقضة:

> *من الثابت بوجه عام أن ميركوريوس هو السرّ، والمادة البدئية، و"أبو المعادن"، والعماء البدئي، وأرض الفردوس، و"المادة التي عملت عليها الطبيعة قليلاً، لكنها تركتها ناقصة لم تكتمل". وهو*

المادة النهائية أيضاً، غاية تحوله الخاص، والحجر، والصِّبغ، وذهب الفلاسفة، والياقوتة الحمراء، وابن الفيلسوف، وآدم الثاني، وشبيه المسيح، والملك، ونور الأنوار، ساكن الأرض الإلهي، بل الألوهية ذاتها أو نسختها الكاملة المقابلة(١٣٩).

نلاحظ أن بعض بنود هذه القائمة – كالمادة البدئية، والحجر، والصِّبْغ – مصطلحات خيميائية محضة تشير إلى المادة الخام التي يعمل عليها الخيميائيون. كما نلاحظ من جهة أخرى أن بعضها الآخر عبارة عن كلمات وعبارات تشير إلى الرفعة، حيث يقال إن ميركوريوس شبيه المسيح، أو الله ذاته أو نسخته المقابلة. لكن يونغ يلاحظ أيضاً أن ميركوريوس / هرمس يُقْرَن أيضاً مع صور داعرة فاحشة من الزواج الخيميائي – رمز الكليّة في الخيمياء ورمز غاية التدبير الخيميائي – الذي قوبل بالتحفّظ، كما يقول يونغ، بوصفه نوعاً من الفن الداعر (البورنوغرافي). كما نجد هرمس أيضاً في صور تُظْهِر "أفعال الإطراح، بما في ذلك التقيؤ". وهي صور تنتمي، كما يقول يونغ، إلى "مجال "هرمس العالم السفلي"". وهذا التقابل بين ما هو رفيع وما هو وضيع أساسيٌّ لفهم هرمس والإله الألعبان ودوره المتعلّق بالتزامن، ذلك أن *الألعبان* لا يمكن أن يكون إلا متناقضاً. وهو يحتوي ولا يُحتوى. ويمكن له أن ينبق من أي مكان لأنه يصنع العالم الذي يتحرك فيه. وهذا الوجه الذي لا يمكن السيطرة عليه أو التنبؤ به من أوجه هرمس يعني أن الحوادث المتزامنة، كجلب الحظّ السعيد أو الحظّ العاثر مثلاً، يمكن أن تنبق فجأة وعلى حين غرّة في أي مكان.

الألعبان في السوق

تنشأ قدرة هرمس على البروز من شقوق الواقع العادي وإقامة الروابط بين المعلوم والمجهول، في جانب منها، من دوره القديم كراع للتجارة. ويلاحظ عالم الكلاسيكيات وتلميذ فرويد، نورمان. أو. براون، في كتاب هرمس اللصّ أن السوق في القرى اليونانية البدائية كان يقع على الحدود بين مستوطنتين. كما يلاحظ أيضاً أنّ "التجارة البدائية التي كانت تقوم على هذه الحدود كانت متشرّبة بالتصورات السحرية حتى

جذورها"[١٤٠]. وكانت هذه التصورات تعبيراً عن لغزّية التبادل بين قرية وجيرانها المجهولين والمخيفين في العادة. أما هرمس فكان الإله المقترن مع هذا التبادل الذي يجري على الحدود. فمثل هذا التبادل كان يُفْهَم بوصفه ضرباً من الصلة السحرية بين المعلوم من قرية المرء والمجهول من قرية غريبة. وكان على الشخص الذي يرغب في التجارة أن يترك بضاعته في الأماكن المكرّسة لهرمس، فيتمّ التبادل بصمت، دون أن يلتقي التجار عملياً، حيث كان هؤلاء يعودون لاحقاً ليجدوا ما بادلوا عليه من بضائع. ولقد تواصل هذا الاقتران بين هرمس والسوق في العصور الكلاسيكية كبقية باقية من هذا الشكل التجاري البدائي جداً.

وتوضح المكانة التي احتلّها هرمس في التجارة القديمة دوره في الربط بين المعلوم والمجهول عبر الحدود. وبصورةٍ أوسع، فإن هذه المكانة تدلّ على أن مجال عمله لم يكن مقتصراً على المعلوم بل يطال "كليّة الوجود". وهذا يعني، إذاً، أنّ من الممكن أن نجد هرمس الألعبان رمزياً في كلّ مكانٍ تُقصي فيه تصوّرات جامدة عن الحياة جزءاً من كليّة هذه الحياة. حيث يمكن أن يظهر عند أي حدّ، بما في ذلك تلك الحدود التي وضعناها نحن أنفسنا، ولو بصورة لاواعية، أو وضعتها ثقافتنا.

وعالم العلم الميكانيكي الحديث هو عالم تحدّه قيود السببية الصارمة. ***والألعبان*** مولَع بعبور مثل هذه الحدود، جامعاً بين غير المتوقّع والشائع الرتيب. غير أن موهبته في التزامن تبدو قاتمة، مشؤومة، تهدّد ذلك العالم، إذ تبدو وكأنها تطفّل قادم من عالم غريب، عالم لا يمكن للعلم الميكانيكي أن يدخله. فالتزامن يلعب دور الشرير حيال أسطورة السببية. وصور ***الألعبان***، الذي يعيد إلينا الحياة التي يقصيها ما وضعناه من حدود، هي صور تقف أمام العلم كما الشبح الشيطاني. وصفات هذا الشبح هي الصفات الأشدّ انتهاكاً ورعونةً؛ فلا يمكن أن تَعْنو للاختبار الموضوعي، ولا تُسْلِسْ قيادها لمن يحاول التنبؤ بها أو السيطرة عليها. وهكذا يقف التزامن بوصفه آخر معادياً لأنه لا سببيّ، ويظهر، إذاً، كمجدّف حيال روح السببية الأسطوري.

زلاّت اللسان

زلاّت اللسان في التصوّر الفرويدي هي أفعال خاطئة مُرْبكة، غالباً ما تنمّ عن حقائق مخبوءة تتعلّق ببنيتنا، كاشفةً ذلك المتلعثم البشري الذي يختفي خلف الواجهة الناعمة المنظّمة التي نبرزها للآخرين. ومثال على ذلك أنّ تلميذاً كان يحضر محاضرةً جافةً طويلة حين انفتح باب الصفّ فجأة ودخلت نسمة باردة. فصاح التلميذ: "فيلغلق أحدٌ ما هذا الثقب!"(*). ولابدّ أن نكون جميعاً قد اقترفنا مثل هذه الزلاّت ويمكننا أن نتذكرها بدرجات مختلفة من الارتباك أو الفكاهة. غير أننا لو نظرنا إلى الزلاّت الفرويدية من وجهة نظر يونغ فإننا نصادف مرّةً أخرى ذلك *الألعبان* الذي ينتهك الحدود التي وضعناها لأنفسنا، مظهراً قدرته عبر الهفوات والزلاّت. وحين تسقط هذه الحدود فإنّ فجوةً تنفتح بين ما نحن عليه، من جهة، وما نحاول أن نكونه، من جهة أخرى. وعبر هذه الفجوة تَنْسَلُّ الأحداث الصغيرة أو الهفوات التي هي تعبيرات تشير إلى *الألعبان*.

من اليسير أن نفهم كيف تنجم زلاّت أقدامنا عن عيوبنا ونواقصنا، عن الافتخار، وعن إحساس مشوّه أو خاطئ بذواتنا. غير أنّ الحوادث المتزامنة، بخلاف ذلك، لا تبدو للوهلة الأولى نابعةً من حيواتنا الشخصية بمثل ذاك الوضوح. فمعانيها نادراً ما تكون ظاهرةً. ولكي نفهم الصلة بين الهفوات والتزامن، من المفيد أن نتفحّص الأولى بمزيد من التفصيل. ولننظر بدايةً إلى الطريقة التي يبرز بها المعنى من الهفوات الكلاسيكية.

ذات مرّة سمع واحد من مؤلّفي هذا الكتاب بروفسوراً معمّراً وهو يعلّق تعليقاً مبدعاً ورفيعاً على فيلم إنغمار برغمان التوت البرّي. كان الجمهور مسحوراً بالتعليق. وفي غمرة الإطراء التي تلت ذلك، تقدّم البروفسور إلى الأمام وصاح: "انظروا! كلما تقدّمت في السن راحت قدراتي التناسلية – عفواً! – الإبداعية(**)، تتعاظم وتتعاظم" [التشديد لنا]. فزلّة

(*) – بدلاً من أن يقول "الباب" door، قال "الثقب" bore، وهذه الكلمة الأخيرة تعني أيضاً الشخص المضجر، ثقيل الظلّ.

(**) – الزلّة هنا هي بين Procreative (تناسلية) وcreative (إبداعية).

اللسان قد تعبّر عن معناها بلغة الحاجة النفسانية أو الانفعالية اللاواعية. وهذه الزلّة، التي يمكن أن نعتبرها ضرباً من الهراء إن لم تكن لدينا معرفة بعلم النفس، ليس من الصعب أن نفهمها كتعبير عن خوف صاحبها من ضياع فحولته الجنسية مع تقدّمه في السن. وهذه الزلّات تزيح النقاب عن صلة بين عالم هويتنا اليومية وعالم الانفعالات الذي غالباً ما يكون خفياً. والحوادث المتزامنة، مثل الهفوات، تربط بين عالمين مختلفين؛ عالم الواقع اليومي وعالم مجالات اللاوعي الأسطورية.

يقوم تصوّر التزامن عند يونغ على فكرة مفادها أن تنبيه العقل اللاواعي تنبيهاً قوياً باتجاهٍ ما يؤدّي إلى انخفاضٍ مساوقٍ في الطاقة العقلية في مكان آخر. الأمر الذي يؤدي إلى تحرّر المستوى شبه النفسي، أو اللاامتمايز، من العقل. وهذا المستوى البدائي هو مستوى خالٍ من القيود العادية التي تنأى بالعقل عن الروابط مع العالم الخارجي، فإذا ما قامت هذه الروابط، فإنها تقوم بشكل حوادث متزامنة. وكما هو الحال في الزلّات الفرويدية، فإنّ انفعالاً قوياً أو اندفاعاً شديداً للطاقة العقلية يمكن لهما أن يجعلا الحادث المتزامن ممكناً. فدعونا نضرب أمثلة تطول ذلك كلّه.

من بين الحالات الشهيرة لدى فرويد حالة شابة ثرية كانت تعاني من عمى هستيري، أي أن عماها كان ناجماً عن عصاب وليس عن اضطراب عصبي. كلّ ما أمكن لفرويد أن يعرفه عن الحوادث التي أحاطت بهجمة العمى هو أنّ من بينها وفاة والدها في مشفى بروتستانتي في إيطاليا. غير أنّ القصة كان فيها شيء ما ناقصٌ ولم تستطع المريضة أن تحدّد ذلك الشيء. ولم يطل بها الأمر إلى أن زلّت ذات يوم مشيرة إلى الممرضات بأنهنّ "prostitutes" بدلاً من Protestants. وقد سارعت إلى تصحيح ذلك مباشرةً، لكن السيف سبق العدلّ والحقّ أن والدها كان قد توفي في مبغى، في أحضان عاهرة، واضطرت أن تذهب إلى هناك لكي تتعرّف على الجثة. وكانت العاقبة الانفعالية التي ترتّبت على هذا الحادث أنها كبتت الأمر كله مما أدّى إلى عماها. غير أنّ الشحنة الانفعالية التي بقيت لديها

(**) - عاهرات

فتحت ثغرة لزلّة اللسان وأعطت فرويد المفتاح الذي كان بأمسّ الحاجة إليه كي يتوصّل إلى السبب الحقيقي لهذا العصاب.

وفي معرض كلامها عن التزامن، تروي ماري – لويز فون فرانز قصة رجل يعاني من فكرة ذهانية مفادها أنه مخلّص هذا العالم، يهاجم زوجته بفأس لكي "يستأصل الشرّ منها". وتطلب الزوجة النجدة. وفي اللحظة التي يدخل فيها الشرطي والطبيب النفساني إلى البيت، ينفجر المصباح الكهربائي الوحيد الذي ينير الممرّ حيث كانوا يقفون جميعاً. وهكذا يجدون أنفسهم في الظلمة بين شظايا الزجاج المكسور. ويعلن الرجل في الحال: "انظروا! هذا يشبه ما حصل حين صُلِبَ المسيح، حيث كسفت الشمس". فقد اعتبر ذلك دليلاً على أنه المخلّص. لكن فون فرانز تشير إلى أن المصباح ليس الشمس؛ ذلك المنبع المشرق للوعي الأرفع، بل ضوء صغير من صنع الإنسان، يرمز إلى أناه. ومن وجهة النظر هذه يصبح المعنى الحقيقي لهذا الحادث واضحاً. فانفجار المصباح يعكس انهيار أنا الرجل. والحادث يتكلّم إذاً بلغة الأحلام، مظهراً للرجل ما عميّ عنه على وجه التحديد في حالته الذهانية. وغني عن القول إن حالته الذهنية كانت مفعمةً بالطاقة في لحظة الحدث[١٤١].

وفي حين أن تركّزات الطاقة النفسية لا تسبّب بالمعنى العادي للكلمة حوادث متزامنةً، إلا أنها تتيح لها أن تقع، تبعاً لاعتقاد يونغ. أمّا الامتلاء بالمعنى الذي يعطي الحادث المتزامن طابعه الخاص فينشأ من الترابط الرمزي بين عناصر في الطبقات العميقة من النفس ووضع ما في العالم الخارجي. والحادث المتزامن مستقل عن الوضع الذهني الذي يتيحه أو يفسح له المجال، لأن الرابطة بين اندفاعٍ انفعالي في النفس والوضع في الخارج لا تنجم عن ترتيب الأمور الداخلي ولا الخارجي. وبالأحرى، فإن الحادث الخارجي والحادث النفساني الداخلي – الانفعال، العقدة، تركّز الطاقة – يتكشّفان في آنٍ معاً. وهذان الحادثان، الداخلي والخارجي، لا يرتبطان عن طريق تسبب أحدهما للآخر، وإنما من خلال عَكْسِهِمَا المشترك لمعنى مشترك. ومثل هذا الارتباط يذكّر بالتصوّر القروسطي الخاص بالتجاوب المتآلف أو المتناغم. كما يذكر أيضاً بتصوّر بوم الذي يرى أن النظام فوق الباطن بتكشّف عن نماذج من المعنى في النظام الباطن ومن ثمّ في النظام الظاهر في نهاية المطاف. وكنا قد أشرنا في

الفصل الثاني إلى أن هذه النماذج قد تتّخذ تشكيلة من الأشكال في آنٍ معاً، بعضها مادي وبعضها ذهني. وسوف نعود إلى ذلك مرّة أخرى في الفصل السادس.

حين تكون حياة الفرد الداخلية متساوقةً على نحوٍ رمزي مع العالم الخارجي، الموضوعي، يكون الاثنان متصلين من خلال المعنى. ولأنّ هذه الرابطة هي رابطة لا سببية، فإنها تبدو قائمة على المصادفة وعَرضيّة، وكأنها قَطْعٌ مفاجئ غير متوقع لنظام الأشياء المعتاد أو تطفّل عليه. وهنا، بالضبط، يكون الألعبان؛ حيث يفضّ المعنى بطريقته المرنة المعهودة.

الألعبان في إفريقيا

يمكن لـ الألعبان أن يواجهنا في بعض الأحيان، عبر التوافقات المتزامنة، بما لا نعلمه عن أنفسنا وما يجب أن نعلمه إذا ما أردنا أن نعرف كل واقعنا الخاص. ويشير الكاهن الكندي ودارس الثقافة الإفريقية روبرت بلتون في كتابه الألعبان في غربي إفريقيا إلى الإله الألعبان عند شعب الأشانتي، أنانس، بوصفه "تزامناً محضاً". وأنانس هذا يُدْخِلُ إلى الثقافة البشرية طرائق في الرؤية كانت قد بقيت خفيّة أو مهملة. غير أن ***الألعبان*** بعمل بطريقته الخاصة المميّزة. ويلاحظ بلتون أن أنانس، مثل كويوت أو هرمس، "لا يعمل انطلاقاً من دوافع نبيلة أو بطريقة عقلانية، مستقيمة، بل باتّباع صارمٍ لطريقته الخاصة في إقامة الصلات أو الروابط؛ هذه الطريقة التي تقوم على الإطاحة بالحدود القارّة في اللغة، والفعل، وحتى في صيغ الكينونة"(١٤٢). فهو كمخلوق دون حدود، لا يَثْبُتُ وجوده ونشاطه قطّ في مكان واحد. وهو يقيم روابط عبر الحدود التي نضعها في العادة ونحدّد بها الحياة، فيجمع أقطاباً متعاكسةً واحدها إلى الآخر ويكشف ما هو خفيّ ومخبوء.

يورد بلتون حكاية عن ألعبان آخر من غربي إفريقيا يُدعى إشو، يمزح مزحةً على اثنين من المزارعين. وتكشف مزحته هذه عن عيبٍ خطيرٍ في العلاقة بين هذين الصديقين:

> *كان صديقان يملكان مزرعتين متجاورتين. ويرتديان مثل واحدهما الآخر. وكانا مثالاً للصداقة من جميع النواحي. لكن إشو قرّر أن يُدبّ*

بينهما الشقاق. وكان من عادة إشو أن يتمشّى كل صباح في الدرب بين المزرعتين. وذات يوم خرج لابساً قلنسوةً متعددة الألوان... وعلّق عصاه على ظهره بدل أن يعلقها على صدره. وحين اقترب من الصديقين وهما يعملان في حقليهما حيّاهما وتابع المسير. وراح الصديقان يتجادلان حول لون قبعته والطريقة التي كان يمشي بها. [في رواية ثانية يعود إشو في هذه اللحظة ماشياً بالطريقة الأخرى، مما يسوق المزارعين إلى جدال محتدم، كلّ يؤكد أن الآخر كان محقاً في المرة الأولى]. وسرعان ما بدأ الضرب واللطم. وحين أُحْضِروا جميعاً أمام الملك، اعترف إشو بأنه أضرم نار الخصومة، لأنّ "بذر الشقاق هو متعتي الكبرى"، كما قال. وحين أمر الملك بتقييد إشو، فرّ هذا الأخير، وأضرم النار في الغابة، وراح يرمي العشب المحترق على القرية، ثم خلط ممتلكات الناس التي كانوا ينقلونها إلى خارج منازلهم. وعندها بدأ شجار مريع، أما إشو فراح يركض ضاحكاً ويتفاخر بأن كلاً قد لعب لعبته كما ينبغي[١٤٣].

يلاحظ بلتون أن ***الألعبان*** في هذه القصة يكشف العداء الذي يبطّن تلك الصداقة المثالية بين المزارعين. فسلوكهما كان ينطلق من قالب نمطيّ للصداقة، لكن الأمر يصل بهما إلى حدّ الاقتتال حين يسير ***الألعبان*** في الحدّ الذي يفصل رمزياً بين هويتيهما. وعلى الرغم من اشتراكهما في الرؤية، وإن لم تكن صحيحة، فإنهما يختلفان على ***الألعبان*** لأن "أحداً منهما لا يتحمل رأي الآخر. وهما يلاحظان ثياب إشو، وعصاه، وغليونه، لكن أحداً منهما لا يرى حركته، أو ما يراه الآخر". وإضافة إلى هذا، فإن إشو يبذر بذور النزاع في المجتمع، وحتى الملك ذاته لا يستطيع أن يسيطر على الألعبان وهو يخلط الحدود بين ممتلكات القرويين. وهذا النزاع الذي يثيره الألعبان يركّز النظر على الحدود بين الناس والثمن الذي ينبغي دفعه من أجل تجاهل هذه الحدود أو كَبْتِها باسم الصداقة المثالية والإرادة الطيبة. فنحن

نعلم أن الأمور لا تسير على ما يرام دائماً حتى بين أفضل الأصدقاء. ويبدو أن المزارعين، والمجتمع بشيء من التوسّع، قد نسيا ما بينهما من اختلافات أساسية واقعية. ومثل هذا الوضع يجذب اهتمام إشو الذي تعيد لعبته إلى الثقافة، على الرغم من كل شيء، موقفاً من العلاقات الإنسانية هو موقفٌ أسلم وأكثر واقعية.

ينجز الألعبان في هذه القصة ما يريد أن ينجزه من مفعول أو أثر عن طريق الرمز. فهو يحمل رموز الرجولة، العصا والغليون، على ظهره بدلاً من صدره، ويحرق بيوت الناس ويخلط بين ممتلكاتهم، والبيوت والممتلكات تمثّل هوياتهم الفردية. وإذا ما كان مفعول الألعبان يبدو فوضوياً، فذلك ليس إلا لأنه يعوّض عن عدم التوازن المكبوت في نظام صارم ترمز له الصداقة المرفوعة إلى مرتبة المثال بين المزارعين.

ونلاحظ أن *الألعبان* يظهر أولاً على الحدّ أو التخم بين هويتين فرديتين، إلا أنه ينتمي إلى خارج النظام الاجتماعي المعتاد، الأمر الذي يدلّ عليه إحباطه محاولة الملك في تسكين النزاع. وألعبانيته تأتي كعقاب من الخارج، وإنْ تكن قد استدعتها، من وجهة نظرٍ نفسانية، نفسية المزارعين الداخلية. وثمّة مفارقة في طبيعة *الألعبان*؛ حيث يمكنه أن يجمع المتعاكسات بجمعه كلاً من الخصائص الواعية واللاواعية لدى المزارعين وأهل القرية. كما تكشف هذه القصة *الألعبان* متورطاً في مفارقة أخرى، حيث تُبديه لنا وهو يصنع العالم كما كان من قبل، لا كما أضفى عليه المزارعان ذلك الطابع المثالي. وهو ينجز هذه الضربة الحاسمة من أجل غاياته الخاصة الأنانية، كما يليق بألعبان.

الألعبان في العالم الحديث

ثمّة تصوّر في ثقافتنا يرى أننا نستطيع أن نفهم حيواتنا بردّ كلّ الحوادث والأوضاع إلى أسباب يمكن فهمها. ولقد أضحى هذا التصوّر عقبة كأداء تواجه تلك العلاقات التي لا ترتبط فيما بينها بسلاسل السبب والنتيجة. فكثيراً ما نغفل عن التوافقات المحمّلة بالمعنى، حتى حين تكون لافتةً، ونحسب أنها لا تعدو أن تكون نصيبنا من المصادفة، وهي نظرة يشجعها الإحصائيون. وهي بقيّة من الروح الأسطوري النيوتني حيث يُرى إلى البشر على أنهم

يشبهون الذرّات التي تتخبّط بحركة براونية عشوائية، مُشكّلة نماذج وجيزة، وخادعة، وذكية في الظاهر، لكنها ليست في جذرها سوى عفاريت بالغة الصغر، أصغر من أن تطالها الملاحظة. والحقّ أن هذا الموقف يقيم جداراً في وجه ذلك الجزء اللاعقلاني من الحياة، ويحول بيننا وبين المعاني الرمزية إذ يغلق عليها.

أما الذين يرون أن التوافقات المحمَّلة بالدلالة لا تحدث قطّ بالمصادفة وحدها فهم قلة قليلة، ليس من بينها يونغ نفسه. ومن بين هذه القلّة كان شري أوروبندو، اليوغيّ والحكيم الهندي العظيم، الذي كتب مرّةً:

صورة العالم تبدي علاماتِ
مصادفةٍ مُحكمةٍ تكرر وتعيد خطواتها السابقة
في دوائر حول مرابط توصيل المادة.
ثمة هنا سلسلة عشوائية من الحوادث الحمقاء
يضفي عليها العقل معنى خادعاً[١٤٤].

بيد أن شري أوروبندو لا يعني أن كل التوافقات أو حتى معظمها هي "حوادث حمقاء يضفي عليها العقل معنى خادعاً". فالتوصّل إلى هذه النتيجة هي أشبه برؤية رجل يلتقط قطعة نقدية من الشارع ويزعم أنه قد كسب ماله كله بهذه الطريقة.

ولعلنا نميل أيضاً إلى إغفال التزامن لأنه شكل رمزي من أشكال التعبير لا نفهمه. فالرموز صعبة الفهم لأن معناها مفتوح على تأويلات متنوعة لا يمكن قط أن يُحاط بها إحاطة تامة. وبخلاف المجازات، التي يكون لها معانٍ ثابتة يمكن فهمها، فإن الحوادث المتزامنة رمزية ولا يمكن ردّها إلى أي شكل من أشكال التعبير سوى ذلك الذي تأخذه في الأصل. وإذا ما كان بمقدورنا أن نتبصّر بالمعنى الرمزي في حادث متزامن أو حلم، إلا أنه يبقى محتفظاً بشيء من السرّ الذي ينتمي إلى القدسيّ numinous في الحقيقة. ومثل هذه القداسة تشير إلى المنبع الذي يصدر عنه كل من الرموز والتزامن في أعماق العالم السفلي تحت الأرض، هذا العالم الذي يقوم هرمس بدور الرسول منه وإليه.

ولأن الرموز والحوادث المتزامنة تمدّ جذورها إلى هذا العالم السفلي، حتى التفحّص الأشد عنايةً وكدّاً لا يمكن أن يردّ غموضها، الذي هو غموض الحياة، إلى ضرب من المعادلة العقلانية. وهذه الواقعة بالذات هي التي تمنح التزامن كلاً من خصائصه المزعجة وخصائصه الآسرة، تلك الخصائص التي تعكسها صفات جالب الحظ العاثر والحظ السعيد على السواء، ***الألعبان***. فالمعنى الرمزي الذي يتخذه حادث متزامن ينشأ من التساوق بين أعمق طبقات العقل البشري، الذي لا نعرف عنه في الحقيقة سوى أقل القليل، وعالم خارجي تبقى فيه الأسباب النهائية غامضة بالنسبة لنا في أفضل الأحوال. وهكذا فإن الحادث التزامني يشير إلى التساوق بين غموضين، مُظْهِراً صلةً بينهما في شكل رمزي.

نحن نعيش في عالمٍ قامتْ فيه الفيزياء دون الذرية، خلال الخمسين أو الستين عاماً الماضية، بوصف كونٍ قائمٍ في أساسه على روابط لا سببية، وعلى علاقات وملاحظات تنطوي على التناقض ولا تبدو منطقية. غير أننا كثقافةٍ لا نزال ننكر الروابط اللاسببية، الرمزية، كجزء من حيواتنا وحيوات أرواحنا. والنتيجة هي أن ***الألعبان*** يواصل لعب دور الشرير ويواصل إزعاجنا بسَقْط الريح والحظوظ المفاجئة التي يجلبها لنا (كان اليونانيون القدماء يشيرون إلى التقدمات التي تترك على قارعة الطريق قرب تماثيل هرمس باسم هرمايون أو سَقْط الريح) كما يواصل إزعاج ذلك التصور الجامد الذي يرى أن من الممكن تفسير كل شيء بمنطق السبب والنتيجة، وأن لا شيء إلا ويمكن فهمه بملكة العقل.

إن ***الألعبان*** يضع الحياة في دروبنا على الرغم من إنكارنا. ونحن لا نزال نتعثّر بعطاياه، فنغفل طبيعتها المقلقة حين يكون الحظ سعيداً، ونلعن قدراً غامضاً من الأقدار حين يكون الحظ تعيساً. وكما يلاحظ بلتون، فإن الألعبان

> *يدخل العالم البشري لكي يجعل الأشياء تجري... لكي يحطم العلاقات ويعيد إقامتها، لكي يعيد إيقاظ وعي الحضور والقدرة الخلاّقة لدى كل من المركز المقدّس والخارج الذي لا شكل له. ثم يعود إلى التخم الخفيّ الذي يجسّده ويوفّره كممر "لكي ينقذ الناس من الدمار"* [١٤٥].

إن هرمس، وأنانس، وكويوت، وأي ألعبان آخر كائناً ما كان اسمه، يجلبون العالم الإلهي، سواء في الداخل أو في الخارج، إلى الحياة البشرية عن طريق الحدود الخفية التي نخلقها ولا ندركها. وبلعب ***الألعبان*** فإننا ندخل إلى الأسطورة، الإدراك الخيالي للحياة، الذي يجيب على الأسئلة: من نحن؟ من أين أتينا؟ إلى أين نمضي؟ وهذا المدخل هو مدخل رمزيّ نقيمه عبر الروابط اللاسببية، عبر التزامن الذي هو أعطية ***الألعبان***.

٦
معنى التزامن

إذا ما وقفت، أمام واقعةٍ وجهاً لوجه، فسوف ترى الشمس تومض على سطحيها كليهما، وكأنها خنجر معقوف، تشعر بحدّه الحلو يشطر منك القلب والنقّي، وعندها سوف تضع حدّاً لحكايتك الفانية وأنت تغمرك السعادة. في الحياة والموت نحن نلتمس الواقع وحده.

هنري ثورو ــ والدن

كُن خفيفاً!

توم روبنز
عِطْرُ الجِتْرَبْغ(*)

التوافقات المتزامنة هي حوادث شخصّية على الدوام. وفتنة التزامن هي في الشعور بأنّ كل توافق من هذه التوافقات يتحدّث إلينا بالمعنى الفرديّ. بيد أنّ معنى الرسالة غالباً ما يكون بعيداً عن الوضوح، كما رأينا.

وربما كانت صعوبة الإحاطة بالتوافقات المتزامنة ناجمةً عن كونها حوادث موضوعية تعكس رمزياً وقائع شخصية، وذاتية. فإذا ما أردنا أن نفهمها كان علينا أن نلتمس معرفةً تجمع معاً عالم الحوادث المادية الموضوعي إلى عالم الواقع الذاتي، الداخلي، الشخصي. وهذا

(*) — الجتربغ jetterbug، رقصة بهلوانية، أو راقص هذه الرقصة، أو راقصتها.

ما يفعله إلى حدٍّ ما تصوّر ديفيد بوم الخاص بالنظام الباطن. لكن نظريته جديدة ولا تزال بعيدةً عن المرونة في تعاملها مع المعنى الشخصي. أما فكر كارل يونغ فيُبدي قوةً حيث الضعف في فكر بوم. ذلك أنّ أفكار يونغ توفّر فهماً خصباً للمعنى الداخلي، الشخصي، والنفساني، خاصة في ميدان النماذج النمطية البدئية، بينما هي تُسهم على المستوى شبه النفسي العميق في الـ unus mundus؛ أو العالم الواحد الذي يقف أبعد من كلّ انفصال إلى وقائع ذاتية وأخرى موضوعية. فالأنماط البدئية، في الجذر، تمس الـ unus mundus، حاملة إلى الحياة النفسانية لدى كلّ فرد من الأفراد تلك الموضوعات الأسطورية التي تميّزها.

لقد سبق أن نظرنا بشيء من التفصيل في نمط *الألعبان* البدئي الذي يحظى بأهمية خاصة بالنسبة للتزامن. فهو التجسيد الأسطوري لغير المتوقّع. حيث يرمز إلى اندفاعةٍ غير متوقّعة باتجاه إدراك حقائق كانت مخبوءةً بعيداً عن الأنا. وبمعنىً نفساني، فإن *الألعبان* هو صيغة تؤكّد الأنماط البدئية الأخرى ذاتها من خلالها، كالنمط البدئي الخاص بالذات مثلاً. فهرمس كان رسولاً إلى الآلهة (وهؤلاء أنماط بدئية) ورسولاً لهم في الوقت ذاته. ولطالما صُوِّر حاملاً عصا الرسول. فكان يجلب الأخبار عن رغبات الآلهة، كما كان ينقل أخبار قدومهم. والحقّ أنّ التزامن يلعب على المستوى النفساني كلا هذين الدورين اللذين كان يلعبهما النمط البدئي. فالتزامن يمكن أن يدلّ على النشاط اللاواعي الذي يمارسه نمط بدئي وينقل أخبار قدومه على صورة تأثير قوي في وعي فرد من الأفراد.

بعد أن أكمل يونغ مقالته في التزامن، رأى *الألعبان* في رؤيا على جدار بيته، وقد عمل لاحقاً على نحت هذه الرؤيا على الحجر. ومثل هذا الظهور هو أمر مميّز لأسلوب *الألعبان*، حيث ينبق فجأة على نحوٍ غير متوقّع. غير أن الخاصية التي يضيفها على التزامن ليست خاصية الإدهاش وحده. فطريقته تتسم بتلك الفتنة الشيطانية في المكر والسحر. وثمّة نكهة من الافتتان الخبيث في الأوضاع التي ينسّقها ويقودها. وغالباً ما عُرف *الألعبان* لدى هنود أميركا بأنه "صانع البهجة" إكراماً لهذا السحر المبهج الفاتن.

ويُرى هذا الجانب الغامض لدى هرمس أيضاً، الذي غالباً ما يُقْرَن مع الليل وما يمكن أن يرافق الليل من إحساس سحري. لكن هذا الإحساس لا يقتصر على الليل وحده بل يمكن أن

يظهر أيضاً في النهار "كإظلام مفاجئ أو ابتسامة محيّرة. وهذا الغموض الليلي الذي يُرى في النهار، هذه الظلمة السحرية في ضوء الشمس الساطع، هي ميدان هرمس"(١٤٦).

وثمة شعور بأنّ *الألعبان* في التزامن ينهمك في ذلك النوع من اللعب الخرافي الذي يلعبه مهرج إلهي؛ وبأنه "مشعوذ الواقع"(١٤٧). ونحن نعتقد أن من الممكن أن نجد في فكرة اللعب ذلك المفتاح الذي هو ما يلزم أيضاً لإزاحة النقاب عن ألوهيته فينا.

وسوف نرى في هذا الفصل الختامي أنّ *الألعبان* قادر على أداء تشكيلة واسعة من الألعاب بقدر التشكيلة الواسعة من حالات التزامن. فهو كرسول يمثّل مصالح عدد كبير جداً من الشخصيات اللاواعية أو الأسطورية. لكن اللعبة الأخبث بين ألعاب الألعبان هي لعبة المَزُوح. فهو يصطادنا في هذه اللعبة بتوافقٍ بعد آخر من تلك التوافقات المزعجة، المربكة، التي تعرف بالألمانية بـ "ألاعيب السعدان"، حيث يعمل *الألعبان* في هذه الألاعيب بالنيابة عن بنية لاواعية تُعْرَف باسم *الظلّ*.

لَعِبُ الظلّ

الظل هو المصطلح الذي يطلقه يونغ على الجانب المرذول من الشخصية الخارجية التي برع بها كلّ منا والمكرّسة لخير الآخرين كما لخيرنا الخاص. ولقد دعا يونغ هذه الشخصية الخارجية باسم *القناع* persona، وهو الاسم الذي كان يطلق على الأقنعة التي يرتديها الممثلون في المسرحيات اليونانية القديمة. فأولئك الممثلون لم يكونوا ينقلون إلى الجمهور أمزجتهم او حالاتهم النفسية مباشرةً عن طريق تعابير وجوههم، كما في المسرح اليوم، وإنما عن طريق ارتداء الأقنعة. أمّا الظل فهو مؤلّف من تلك الخصائص الشخصية التي نرفض بقوة أن نعترف بوجودها لدينا. بل المفارقة المضحكة أن هذه الخصائص هي غالباً ما ننفر منه بشدّة لدى الآخرين. حاولوا، مثلاً، أن تستحضروا في أذهانكم شخصاً تكرهونه على نحو خاص. فإذا ما استطعتم أن تقدّموا وصفاً لهذا الشخص، فإنّ من المؤكّد تقريباً أن يكون بمقدوركم أن تقرؤوا في ذلك الوصف صفات ظلكم الخاص. فالانفعال القويّ الذين تشعرون به تجاه الشخص الآخر يشير إلى حضور الظلّ، مُسْقَطاً، بوصفه تلك الخصال التي قمتم

بكبتها لأسبابٍ تعتقدون أنها أوْجَه الأسباب. وبلغة أدقّ، فإنّ الظلّ يتألّف من تلك الخصائص الموجودة لدينا والتي نكبتها أو على الأقل ننكرها في معظم الأوقات إكراماً ***لمثال الأنا***، الذي يمثّل كلّ تلك القيم التي تعلمناها، واعيةً ولا واعية، وترعرعنا على التسليم بأنها تشكّل أنسب دليل يوجّه سلوكنا وهويتنا(١٤٨).

والحالة السوية هي أن ينظر المرء إلى الظلّ على أنه يجسّد السمات التي نرغب عنها أشدّ الرغبة في شخصيتنا، وهذا هو الحال في العادة. والحق أن الشخص الإيجابي إلى أبعد حدّ يمكن أن يخفي في بعض الأحيان أشدّ الظلال سلبيةً. كما يمكن لفردٍ آسرٍ أن يخفي جانباً خطيراً جداً وأن يخبئ تحت أرديته أردأ الأمزجة. كما يمكن من جهة أخرى أن يمتلك المرء ظلاً إيجابياً أكثر من القناع. وهي حالة تحصل حين يتماهى هذا المرء مع الصفات المرغوب عنها في شخصيته. فجزء من جاذبية همفري بوغارت، مثلاً، كان ظلّه الحنون، المبالي، الذي كان واضحاً تماماً تحت قناعه، قناع الفتى الخشن.

غير أنّ الظل الشخصي لدى كلّ منا، هذا الظلّ المُشكّل من تاريخنا الشخصي وتكويننا النفساني، هو جزء من ظلّ أسطوري أو نمطّي بدئي أكبر ينتمي إلى اللاوعي. وحين نُسْقِط ظلّنا الشخصي على آخرين– فنرى فيهم طبيعتنا الخاصة المخبوءة– أو حين نسقطه على عالم الأشياء غير الحّية، فإننا نحدّ من إدراكنا لأنفسنا إلى درجةٍ يمكن فيها للظلّ الشخصي أن يصبح مفعماً بالحيوية التي يبثّها فيه شبهه بالنمط البدئي. فيكتسب عندئذٍ حياةً خاصةً به، متخذاً في الغالب وجه المزوح ومطلقاً ألاعيبه علينا.

ولأنّ الظلّ الشخصي ليس، في الواقع، سوى تلك المجموعة من نثريات الخصال التي لم نفلح في أن ندمجها بقناعنا الواعي، فإنّ الألاعيب التي يمارسها هذا المزوح هي بالمثل بعيدة عن التنظيم ومشوّشة. حيث نجد أنفسنا ونحن نعيش يوماً "كل شيء فيه يسير على نحو خاطئ ولا يحدث فيه أي شيء يدل على العقل إلا مصادفةً"(١٤٩). فتتوالى المصاعب المزعجة واحدة بعد أخرى وتحيط بنا من جميع الجهات. وربما وصل عدد هذه المصاعب التي يمكن أن تحتشد في الساعات القليلة الأولى من اليوم إلى حدّ مدهشٍ! فنقول عندئذٍ إنه "واحد من تلك الأيام"؛ كلّ الخطوط الهاتفية مشغولة، خزّان السيارة فارغ، الطقس رديء والمظلة في

المكتب، إشارات المرور حمراء كلّها. والحقّ أنَّ هذه التشكيلة من صنوف الحظّ العاثر هي التي ألهمت مورفي قانونه الذي يقول إن كلّ ما يمكن أن يجري على نحو خاطئ سوف يجري على هذا النحو الخاطئ، فثّمة تداعيات كثيرة جداً. وإذا ما سقطت شريحة الخبز على الأرض فسوف تسقط دوماً على الوجه الذي عليه الزبدة. وأحد مؤلفي هذا الكتاب يروق له أن يشير إلى مثل هذه التوافقات باسم "التزامن الفاسد".

ما الذي يمكن فعله في مثل هذه الأوقات؟ تلاحظ ماري- لويز فون فرانز أن المرء يكون في مثل هذه الأوقات خارج ذاته بمعنى من المعاني. وحينئذٍ فإنّ الحلّ هو، ببساطة، أن تسترخي وتعاود الكرّة. ذلك أن "ألاعيب السعدان" تحدث عادةً حين يكون المرء متعجّلاً و "خارجاً عن طوره". ومفتاح الحلّ هو أن تسترخي فوراً، وأن تعلم أن الحياة لن تتوقف إذا ما أضاءت إشارة المرور التالية ضوءها الأحمر، وأن تحاول أن تكون متمركزاً حول ذاتك. ففعلك هذا قد يؤدي إلى نتائج مدهشة. فتجد مثلاً، أن هذه الألاعيب ليست بذاك السوء عملياً. وباستعادتك لهدوئك، غالباً ما تكتشف أنّ كل ألعوبة من هذه الألاعيب متبوعة بتوافق آخر يقدّم حلاً لها. وكم مرّة، مثلاً، تعطلت سيارتك لتكتشف أنك شديد القرب من ورشة الإصلاح؟

غير أنّ المزوح حين يعمل في خدمة الظلّ يمكن أن يتخطّى حالة الإزعاج الطفيف. وحين يكون القسم الأكبر من الشخصية محجوزاً عن الوعي ومطروداً إلى الظلّ، يمكن أن تكون العواقب مشاكل نفسانية خطيرة فضلاً عن تشكيلة واسعة من ضروب التزامن يوفرها المزوح. ومن الأمثلة على هذه الحالة ڤولفغانغ پاولي، عالم الفيزياء وصديق يونغ، الذي كان يميل ميلاً شديداً إلى الجانب الفكري من شخصيته على حساب مشاعره التي غالباً ما نُفيَتْ إلى الظلّ:

> *في حالة پاولي، كان الفكر قد هيمن على الشعور مما أدى إلى نفي الانفعالات إلى ما يدعوه يونغ بـ الظلّ... وإذْ أحسّ الفكر بأنّ ما يشعر به هو قوى بدائية تعمل عملها فقد زاد من إحكام الغطاء بحيث وجد الشعور نفسه في وضع طنجرة بخارية تتوهج من شدّة الحرارة وصمامها محكم التثبيت*(١٥٠).

أما ما نتج عن ذلك فكان حياةً شخصيةً ممزقةً تماماً، هجمات من العنف والتهكّم غير الضروريين على زملائه من العلماء، ونوبات متكررة من السُّكر. وما نتج أيضاً كان تأثير پاولي الشهير، ذلك التأثير الذي كان يؤدي إلى تعطّل الأدوات المخبرية الدقيقة لمجرد ظهور پاولي!

هرمس اللص:

كثيراً ما يمنحنا لعب *الألعبان* فرصاً للانتفاخ الشخصي باستعراض أسرارنا الخصوصية جداً لكي يراها العالم. ويبدو أنّ هذا الأمر هو متعة *الألعبان*. فهو إذْ يرتدي عباءة الظلّ ذاته يكشف أسراره عبر التوافقات المتزامنة، مُخْرِجاً إياها إلى العلن حيث نلتقيها بارزةً متصدّرة. وهكذا يجعلنا لعب *الألعبان* نواجه أخطاءنا في العالم اليومي بقدر ما نكون مضطرين إلى مواجهتها في أحلامنا. ومثل هذه الحالات توفّر لنا فرصةً لمعرفة أخطائنا، واستئصال شأفتها عن طريق الاعتراف بها والسير باتجاه الكمال.

وهرمس، شأنه شأن الألعبانات الأخرى في ثقافات كثيرة، هو اللصّ النمطي البدئي، الذي يسرق مقاصدنا وغاياتنا ويحولها لخدمة ألاعيبه الخاصة. ففي اللحظة التي نريد أن نعطي فيها أفضل انطباع عنّا، ترانا نرتكب غلطةً ما سخيفةً، فنسيء لفظ اسم ما، أو ندلق القهوة، أو نقوم بأشياء مربكة بعض الشيء. هذا هو *الألعبان* بوصفه الظلّ، يسرق مقصدنا حين نريد أن نبدو دون عيوب أو نواقص، وليس ذلك إلا لكي يتسلّى ويلهو بغبائنا. فإذا ما كنّا منفتحين حيال لعب العفاريت هذا، أمكن لنا أن ندرك أنّ ذلك يذكّرنا بأننا بشر ليس غير، وأن لنا حدوداً، بصرف النظر عن مدى رغبتنا في أن نبدو كاملين.

وما يسترعي الانتباه هو أنّ اللصوصية بوصفها وسيلة لبلوغ الكمال والكلية ليست بالأمر المجهول. وتبعاً لنورمان أو. براون، فإنّ اللصوصية في بعض الثقافات هي شكل مقبول من أشكال تبادل البضائع وتتميّز من السطو أو السلب[١٥١]. فالعادة في هذه الثقافات أن يأخذ المرء أشياء معينة تروق له من بيت الآخر؛ كما لو أنك تزور صديقاً وترى مزهريةً جميلةً فوق رفّ الموقد وتعلم أن بمقدورك أن تأخذها معك إلى بيتك بنوع من فعل السرقة

الذي يمكن قبوله لدى جميع المجتمع. فهذا الفعل يعزّز الأواصر بين أفراد المجتمع كما يعزز إحساس كلّ فرد من الأفراد بالانتماء. ويمكن لنا أن نجد شكلاً مماثلاً من السرقة المشروعة في واحدٍ من مهرجانات هرمس اليونانية القديمة، كان يقام على جبل ساموس في عيد هرمس "واهب الفرح"، "حيث يُسْمَح للعامّة أن تسرق وأن تمارس السلب في الدروب"(١٥٢). ونلاحظ في مثل هذه العادات أنّ من الممكن لفعل أنانيّ أن يوفّر بعض الخير للجميع. فرغبة المرء في أن يمتلك شيئاً ما لنفسه تصبح طريقةً لتعزيز الرابطة المشتركة عبر التبادل وإعادة تذكير الشعب بأن التمايز القائم على الملكية هو تمايز مُصْطَنَع بعض الشيء، وأن ما يشترك به الجميع هو البشريّة والفناء.

ونحن نغفل، في العادة، ما يتيحه لنا الألعبان بوصفه ظلاً من فرص الاكتمال النفساني عن طريق التزامن. وذلك لأننا منشغلون بحماية أنفسنا عبر إسقاط مشاكلنا إلى الخارج على الآخرين أو على قَدَرٍ معادٍ لنا. وعندها يمكن لـ*الألعبان* أن يضع المشكلة أمامنا مرّة بعد مرّة، ويدفعنا في النهاية إلى العناية بها على الرغم من إحباطنا المتزايد. وفي مثل هذه الحالات يمكن لنا أن نكتشف خلف *الألعبان*، على الرغم من أنه يعمل من أجل نفسه ومصلحته، تلك القوّة الموجّهة التي يتمتّع بها النمط البدئي الخاص بالذّات، والتي تدفع النفس ككلّ إلى مزيد مكن النضج.

وتصوّر قصة حذاء أبي القاسم الطنبوري هذا الصدام الدائم مع الظلّ تصويراً نابضاً بالحياة(١٥٣). فقد اشتُهِرَ هذا الحذاء في بغداد كلّها، بقدر شهرة صاحبه الشحيح، أبي القاسم. فأبو القاسم كان رجلاً بخيلاً على الرغم من ثرائه الواسع، فكان ينتعل حذاءً يمكن أن يخجل من انتعاله أفقر متسول في المدينة! والحقّ أن حالة حذائه المزرية إلى أبعد حدّ تصوّر طبيعة أبي القاسم أحسن تصوير.

في أحد الأيام عقد أبو القاسم صفقة درّت عليه أرباحاً وفيرة جداً وحصل من خلالها على كمية من العطور الرائعة من عطّار مفلس، ومعها كمية من قوارير البلّور الجميلة لتعبئة العطر فيها. واحتفالاً بهذه المناسبة جرّ أبو القاسم نفسه جرّاً إلى حمام السوق الذي لم يكن يذهب إليه إلا نادراً. وهناك بدا حذاؤه المقرف أمراً منافياً للذوق حتى إنّ تاجراً من

أصدقائه غضب ووبّخه على ما جلبه عليه هذا الحذاء من خزي وعار. غير أنّ أبا القاسم ردّ عليه بأنّ الحذاء لم يهترىء بعد إلى الحدّ الذي يحول دون انتعاله. وبينما هو في الحمام، دخل القاضي وترك ملابسه قرب ملابس أبي القاسم. ولما جاء أوان الخروج وجد أبو القاسم حذاءاً جديداً رائعاً في مكان حذائه. ولا شكّ أن صديقه الحانق أراد أن يؤدي له معروفاً فاستبدل بحذائه القديم هذا الحذاء الجديد. وانتعل أبو القاسم الحذاء الجميل ومضى. وحين همّ القاضي بمغادرة الحمام، واكتشف ضياع حذائه، غضب وخرج عن طوره. وراح خدمه يبحثون في كلّ مكان لكنهم لم يجدوا سوى الحذاء المهترىء المقرف، الذي يعلم الجميع أنه حذاء أبي القاسم.

وفي الحال أمر القاضي بمثول أبي القاسم أمامه في دار القضاء، وحكم عليه بغرامة كبيرة لعلمه أنّه ثريّ. ولاشكّ أنّ هذا كان كثيراً على أبي القاسم. فقرَّر في نوبة غضب أن يتخلص من الحذاء، فألقاه من النافذة إلى نهر دجلة الذي يجري موحلاً وعكراً قرب بيته. ولم تمض أيام حتى عَلِقَ الحذاء بشبكة أحد الصيادين ومزّقها، وما إن ميّز الصيّاد ذلك الشيء المقزّز حتى تناوله وقذفه ثانيةً عبر نافذة أبي القاسم حيث سقط على المنضدة محطماً القوارير وسافحاً العطر الذي اختلط بوحل الحذاء. وجُنَّ أبو القاسم.

وعندها حمل الحذاء، عازماً على التخلص منه، وأخذه إلى بستانه كي يدفنه في التراب. وبينما هو يحفر رآه جارٌ له وظنَّ أنّه يدفن كنزاً هناك. ولأن الأرض وكلّ ما فيها ملك الخليفة بحسب القانون، فقد هرع هذا الجار، ولم يكن صديقاً لأبي القاسم، إلى قصر الوالي وأخبره بكل ما رأى. وسرعان ما أُحْضِرَ أبو القاسم أمام الوالي لكي يردّ عن نفسه، غير أنّ أحداً لم يصدق قصته الغريبة مع الحذاء! ومن جديد كانت الغرامة ثقيلة.

وإِذْ يئس أبو القاسم من التخلص من ذلك الشيء، حمله ومضى خارج المدينة ورماه في بركة وراح يراقبه وهو يغوص إلى القعر. لكن البركة، لسوء حظّه، كانت جزءاً من الماء الذي تتزود به بغداد، والتفّ الحذاء على فوهة القناة وسدّها. ولم يلبث عمال المدينة الذين مهمتهم تسليك الأقنية أن عرفوا الحذاء واشتكوا أبا القاسم عند الوالي لأنه لوث مياه المدينة. ومرّةً أخرى أُجْبِرَ أبو القاسم على دفع الغرامة الباهظة.

وعندئذٍ قرر أبو القاسم، في حالٍ من اليأس وقد بلغ حافة الإفلاس، أن يحرق ذلك الشيء اللعين. فأخذه ونشره على الشرفة حتى يجفّ، غير أن كلباً عضّ فردةً وراح يتلاعب بها إلى أن أسقطها في الطريق على رأس امرأة حامل وأجهضها. وهرع زوج المرأة إلى القاضي يطالب بالتعويض. واضطر أبو القاسم أن يدفع، وأفلس الآن تماماً. غير أنه قبل أن يغادر دار القضاء رفع الحذاء الرهيب وصاح: "يا ربّ، هذا الحذاء المشؤوم سبب كل ما أقاسيه. لقد صيّرني متسولاً. تلّطف يا رب ولا تحمّلني بعد اليوم مسؤولية المصائب التي سيواصل إنزالها فوق رأسي". ويقال إنّ القاضي لم يستطع ردّ هذه الحجة، وهكذا تنتهي القصة.

ما الذي تعنيه هذه الحكاية؟ إنّ من الممكن قراءتها على مستويات عديدة، غير أنّ اهتمامنا منصبّ على الألعبان والظلّ. فالحذاء علامة خارجية على بخل أبي القاسم، ذلك البخل الذي يميل هو نفسه إلى إنكاره، على الرغم من أنه واضح تماماً لدى بقية الناس. فحتى حين يُواجَه صراحةً في حمام السوق بحالة الحذاء الشنيعة، يحاول أن يقلّل من شأن ذلك، قائلاً إنه ليس بهذا السوء الذي يحول دون انتعاله. وهو لا يعترف ولن يعترف بهذا الجزء المهم، والمركزي، من طبعه، فقد نفى بخله إلى الظلّ. ونتيجة لهذا الإنكار، فإن الألعبان يسرق مقصد أبي القاسم أو غايته ويحولها إلى غاياته الخاصة. وهكذا يُواجَه أبو القاسم بظلّه الخاص، وبفرصة مزيد من التبصّر في طبيعته الحقيقية.

وينبغي أن نعلم أن الظلّ ليس مؤلّفاً كله من مادة مكبوتة عميقاً؛ فهو يتألف في جزء مهم منه من صفات شخصية لا نواجهها بحزمٍ في أنفسنا. ويمكن للبخل أن يكون واحدة من هذه الصفات. فنحن نادراً ما نتعرف ببخلنا حتى لأنفسنا، وكلما ازداد هذا البخل وأصبح نوعاً من الهوس قلّ اعترافنا به. وأبو القاسم كان بخيلاً، غير أنه لم يضطر إلى مواجهة طبعه البخيل إلى أن حصل حادث الحمام ووبّخه صديقه بسبب الحذاء، أي بسبب بخله. وكان رفضه الاعتراف بهذا الجزء الأساسي من ذاته هو الثغرة التي نفذ منها ***الألعبان*** لكي يسرق دفاع أبي القاسم ويحوله من إنكار للظلّ إلى سلسلة من المتاعب من ذلك النوع الذي يُسَرُّ له ***الألعبان***. وهو يفعل ذلك بطريقة تذكّر بطريقة ***الألعبان*** في غرب إفريقيا، عبر خلط ممتلكات أبي القاسم الشخصية مع تلك التي للقاضي. ولو أنّ أبا القاسم كان ينتعل حذاءً لائقاً بثروته

لهانت المسألة، بيد أن الأمر لم يكن كذلك. فكانت النتيجة أول مشكلة من المشاكل التي أدّت إلى دفع غرامات باهظة اضطر أن يدفعها.

كان من الواجب أن تكفي العاقبة القاسية التي تلت حادث الحمام في دفع أبي القاسم للاعتراف بطبعه البخيل. بيد أنّ عادته في الإنكار كانت عميقة راسخة، فحاول بدلاً من الاعتراف بها أن يتملّص منها برمي الحذاء من النافذة. لكن ذلك لم يُفِدْ، لأن ***الألعبان*** التزامنّي تدخل بعاقبةٍ أليمة.

وعندها صار أبا القاسم جدّياً حيال تغطية عيبه. فيحاول أولاً أن يدفن الحذاء في الأرض ويحاول ثانياً أن يدفنه في الماء في قعر بركة، وهي جهود تشير إلى أنه كان يحاول أن يدفع الأمر كله إلى تحت في اللاوعي. لكن شيئاً من كل هذا لا يفيد، بالطبع. ذلك أن الألعبان لن يتيح له أن يفيد.

ويبدو الجهد الأخير الذي يبذله أبو القاسم في التخلّص من الحذاء عن طريق حرقه أكثر صدقيّةً من الجهود السابقة. والاستعارة المتعلقة بحرق المرء أحد وساوسه هي استعارة شائعة، غير أنَّ عادة أبي القاسم كانت قوية راسخة فلا يفيده حتى هذا. ومع ذلك، فإننا نرى القاضي وقد أخذته الرحمة به بعض الشيء إثر هذه المحاولة الصادقة، فيوافق على ألا يعتبره مسؤولاً عن مزيد من مزحات الحذاء. وهذا القرار الذي يتلو محاولة حرق الحذاء يبدو شديد الشبه بقرار قاض حديث يقرر تجاهل إساءات معينة إذا كان المتهم قد قام بجهد صادق لّكي يتغيّر.

النوايا المسروقة:

حين يسرق ***الألعبان*** مقصد المرء أو غايته ويحولها لتسليته، فإنه يُخْرِج بالمقابل الظلّ الخبيء إلى وضح النهار. فتسير الأمور بخلاف ما خططنا لها تماماً. وبما أنّ ***الألعبان*** غالباً ما يكون مرتبطاً بحكاية القصص، بل وبكتابتها أيضاً في حالة هرمس، فسوف نوضح هذا الجانب بمثال نستمدّه من رواية شهيرة هي مغامرات *هكلبري فِنّ*، لمارك توين.

تدور القصة حول رحلة هَكْ في نهر المسيسبي مع عبد هارب يُدعى جِمْ. وهَكْ صبي أبيض فيه شيء من المتشرد وشيء من المتمرد. أمّا جِمْ فرجل أسود طرائقه غريبة على مجتمع الطبقة الوسطى التي قام أحد أفرادها، الأرملة دوغلاس، بتبنّي هَكْ لفترة. وهو آتٍ من خارج ثقافة البيض التي ينتمي إليها جميع الأشخاص الذين يتطلّع هَكْ إليهم، كالأرملة أو توم ساوير، الذي يجسّد على نحوٍ واضحٍ مثل هَكْ الأعلى. كما أنَّ جِمْ، الأسود والعبد، هو خارج كلّ ما يشكّل مثُل هَكْ المتعلقة بمن هو وما الذي يطمح لأنْ يكونه. وفوق كلّ هذا، فإنّ جِمْ، كما يشير الناقد دانييل هوفمان، عارفٌ حسن الاطلاع، بطريقته الخرافيّة، فيما يتعلق بأسرار الطبيعة والأرواح التي تقطن في عالم غير مرئي يكتنف كلاً من السود والبيض. وبذا يكون جِمْ صلة وصل مع ضروبٍ أخرى من الواقع(١٥٤).

وجِمْ إنسانيّ جداً، ويثير المشاعر تماماً في بعض الأحيان. لكن إنسانيته لا تكون واضحة لِهَكْ على الدوام. فهذا الأخير يميل إلى نبذه في لحظات الخلاف بوصفه مجرد "زنجي جاهل". غير أن إنسانية جِمْ تتضح لِهَكْ حين ترتد عليه، بطريقة *الألعبان* النمطية، دعابة حاول أن يلعبها على جِمْ. ويحدث هذا في لحظة باكرة من لحظات الرحلة النهرية حين ينفصل هَكْ وجِمْ ضائعين في سديم كثيف من الضباب. هَكْ في زورق، وجِمْ على طوف. ويقضيان معظم الليل فوق مدّ النهر الخطير، يصرخ أحدهما للآخر ولا يستطيع أن يجده. وبعد ساعات يغطّ كل منهما في نوم عميق وقد نال منه التعب. وقبيل الفجر يستيقظ هَكْ ويبصر الطوف على النهر الذي هدأ الآن فيجدّف نحوه ويجد جِمْ نائماً وسط خليط من الوحل والأوراق والأغصان المكسورة التي تكوّمت على الطوف حين انجرف إلى ضفة جزيرة صغيرة في الليل.

وحين يصعد هَكْ إلى الطوف، يقرر أن يلعب واحدةً من الألاعيب على رفيقه النائم. فيستلقي، ثم يتظاهر بإصدار الأصوات التي يصدرها مَنْ بدأ يستيقظ، فيوقظ جِمْ. وحين تقع عينا جِمْ على هَكْ يفرح ويُسَرّ. فقد كان واثقاً من أنهما قد انفصلا إلى الأبد وكان خائفاً من أن يكون هَكْ قد غرق في الليل. ولكن هَكْ، الذي يمضي في لعبته، يتظاهر بالدهشة، ويسأل جِمْ ما إذا كان ثملاً. ثم يفلح في إقناع جِمْ بأن كل ما يتحدث عنه لابد أن يكون مجرد حلم رآه في نومه. ولأنَّ جِمْ جاهز دوماً لأنْ يُرجع كلّ الأشياء إلى ما فوق

الطبيعي، يقبل أنّه لابدّ أن يكون قد رأى حلماً، ويُشْرِع للتّو بتأويله. ويتركه هَكْ يواصل ذلك متظاهراً بالغباء إلى أن يطلّ نور الصباح ويضيء الأغصان المكسورة والأوراق المبعثرة التي غطّت الطوف. وفي اللحظة التي ينهي فيها جمْ تأويل الحلم، يشير هَكْ إلى ذلك الركام ويسأل: "ما الذي تفعله هنا هذه الأشياء؟". وهذا السؤال هو الهدف الذي رمت إليه دعابة هَكْ وغاية الأمر كلّه.

غير أن ***الألعبان*** يسرق من هِكْ دعابته. فجم الذي يتلفّت وينظر حوله يدرك شيئاً فشيئاً أن الأمر لم يكن حلماً وأن هَكْ قد سخر منه. ولكنه لم يكن في مزاج ملائم للدعابة. كان شاغله طوال الليل أنه أضاع رفيقه الوحيد، الصبي الذي أحبّه، ولذا حين يرى أنَّ هَكْ حاول أن يذلّه، يلتفت إليه ويقول:

> *ما الذي تفعله هنا هذه الأشياء؟ سأقول لك. كنتُ مرهقاً من العمل ومن مناداتك، ونمت وقلبي يكاد ينفطر لأنك ضعت، ولم يعد يهمني ما يمكن أن يحصل لي أو للطوف. وحين استيقظت ورأيت أنك عدت سالماً طفر الدمع في عينيّ وتمكنت أن أجثو على ركبتي وأقبّل قدمك. كنت ممتناً وشاكراً. أما أنت فكلّ ما كنت تفكر فيه هو أن تسخر من جمْ العجوز وتُظْهر غباءه بأكذوبة. وتلك الخدعة ليست سوى قمامة، والقمامة هي ما يلقيه الناس من أوساخ على رؤوس أصدقائهم فيجعلونهم يشعرون بالخزي والخجل*(١٥٥).

بعد إلقاء هذه الخطبة، يُسارع جمْ إلى الكوخ الصغير على الطوف، تاركاً هَكْ يكابد شعوراً بالخجل يصل به إلى درجة أنه يقول لنا: "كان بمقدوري أن أقبّل قدمه لكي أرضيه". وبعد خمسة عشر دقيقة من الصراع مع نفسه، يمضي إلى جمْ ويعتذر، ويقول لنا: "لم أكرر ذلك قطّ. لم أمارس عليه أية ألاعيب وضيعة، وما كنت لأمارس تلك لو أنني كنت اعلم أنها ستجعله يشعر بما شعر به". فهنا يصبح مقلوب دعابة هَكْ كشفاً لإنسانية جمْ، ذلك أن عواطف هَكْ تضطره لأن يُدْرك خَجِلاً مشاعر الآخر، وأن يدرك كيف جرح جمْ.

إن ***الألعبان***، الذي يبحث عن تسليته، ليس مسؤولاً، على المستوى النفساني، عن التغيّر في موقف جمْ وإنما عن الوضع الذي يوفّر لهَكْ فرصة التغيّر وحسب. وقدرة هَكْ على الإفادة من هذا الوضع هي مقياس لإنسانيته.

وفي حين كان الألعبان النمطي البدئي، هرمس، لصاً وراعياً للصوص، فإننا نعلم أيضاً أنه كان في الوقت ذاته راعياً للمسافرين، على نحوٍ ينطوي على مفارقة وتناقض. وفي هذه القصة نرى كيف تُسْرَق دعابة هَكْ منه وتُحَوَّل ضدّه، الأمر الذي يلقّنه درساً مذلاً في فهم صديقه ورفيقه بوصفه كائناً بشرياً مثله. غير أننا لكي نقدّر ***الألعبان*** حق قدره، ينبغي ألا نتوقف عند سلوكاته الغريبة كلصّ وحسب، بل علينا أن نلتفت إلى دوره المتمّم كراعٍ للصوص.

ينطوي السفر على غاية هي الانتقال من مكان إلى آخر ولذا فإن من الممكن أن يمثّل رحلةً نحو النمو، كما يحصل عادةً في الأساطير والأدب. ومثالٌ على ذلك ما نجده في الروايات البيكارسكية(*) مثل توم جونز أو مغامرات هكلبري فن، التي عادةً ما تتتبّع الشخصية الرئيسة من خلال حوادث عديدة تكشف غباوات المجتمع. وغالباً ما تصل هذه الشخصية الرئيسة إلى النضج عبر سلسلة من المغامرات الوعرة أو الفكهة، أو الأهاجي أو حالات القلب الكوميدي، والمفاجآت التي تدل على حضور ***الألعبان***.

ويشير الحادث السابق من هكلبري فن أيضاً إلى جانب أكثر دقةً وحذقاً لدى ***الألعبان***، وهو جانب يُسْتَمَدّ من دور هرمس كمرشد للأرواح. وكان اليونانيون القدماء يعتقدون أنّ الروح، أو النفس psyche، تُقَاد إلى العالم السفلي من قِبَل هرمس، الذي يمكن أيضاً أن يقود الأشخاص إلى خارج العالم السفلي، كما قاد إڤريذيكي حين راحت تتبع أورفيوس خارجةً من هادس[١٥٦]. وكان يُشار إلى عالم هادس السفلي بأنه عالم الغنى والثروة، الذي يحكمه بلوتون، وهو اسم يعني الثروة أو الغنى. ولذا فإنّ عالم اللاوعي السفلي هو، من حيث واقعه النفساني، مكان غنى وثروة للنفس. وهرمس يقود النفس إلى اللاوعي، كما يحصل في الأحلام مثلاً، وبذا يكون راعي المسافرين إلى اغتناء النفس. كما أنه الإله الذي يخرج محتويات هذا العالم السفلي

(*) — الروايات التي تصوّر حياة المتشردين، وهي تقليد روائي إسباني الأصل، يعود إلى القرن السادس عشر.

إلى العلن عن طريق ألاعيبه التزامنية. فحين انقلبت دعابة هَكْ عليه وساعده ذلك الانقلاب في رؤية إنسانية جِمْ، أُرْشِدَ هَكْ إلى غنى النفس، إلى الحياة الحقّة الموجودة لدى جِمْ بوصفه كائناً بشرياً. الأمر الذي يعني أن هَكْ قد أُرْشِدَ إلى منبع الحياة.

يتصرف هرمس، بوصفه الألعبان، واضعاً نصب عينيه مسرّته الخاصة، غير أنه يمنحنا فرصة للتبصّر في عتمتنا الخاصة. ويمكن لنا أن نبحث عن الألعبان النمطي البدئي في أيّة قصة من قصص النضج والنمو، ذلك أنّ النمو يعني الانتقال إلى الغنى الإنساني لدى المرء، هذا الانتقال الذي يعني، بدوره، نموّ نفس المرء ونضجها.

اللعب الرمزيّ

يُسَرّ *الألعبان* للعبث بالرموز. وفي مثل هذه الحالات يبدو التزامن وكأنه يعكس سيروات عميقة جارية في النفس. ويقفز *الألعبان* عبر الحدود بين الوعي واللاوعي، بين النفساني والمادي، وهو يقذف في الهواء صوراً تعبّر عن حيوية الخيال المطلقة. ومن الأمثلة على ذلك ما رأيناه في الفصل الرابع من ظهور سلسلة من الأسماك التي صادفها يونغ بينما كان يكتب عن معنى رمز السمكة. فظهور الأسماك يعكس بالمعنى الحرفي للكلمة ذلك الشغف الذي كان يعتمل في نفس يونغ وقتها. غير أننا حين نمعن النظر في تحليل يونغ نجد أنّ ظهور الأسماك يعني أكثر من ذلك. فالسمكة ترمز إلى "ما تمارسه محتويات اللاوعي من تأثير مُغَذٍّ، فهذه المحتويات هي التي تحافظ على حيوية الوعي من خلال دَفْقٍ متواصل من الطاقة؛ ذلك أن الوعي لا يولّد طاقته بنفسه"(١٥٧). وفي علم النفس اليونغي يُؤْخَذ ظهور السمكة في الأحلام أو الهوامات، أو التوافقات المتزامنة كعلامةٍ إيجابية على نشاط حياة اللاوعي الأساسية. وهذا يعني أنّ العقل الواعي قد "تغذّى" من حيوية اللاوعي الواهبة للحياة والنشاط. ولا شكّ أن يونغ كان قد تغذّى تغذيةً حسنة على نحو استثنائي.

ومن الأمثلة الأخرى على لعب *الألعبان* الرمزي مثال نعرفه شخصياً، فيه فراشات وصبي صغير في الثالثة من عمره. فقد عانى هذا الصبي في وقت من الأوقات من عدد من حالات التحسس البدني والذهني جعلت حياته تعيسة بائسة. غير أنّ يوم ٢٢ أيلول ١٩٨٦ بدا وكأنه يرسم حدّاً فاصلاً بين الصحة والمرض. وفي ذلك اليوم ظهرت الفراشات للصبي عدداً من المرّات.

بدا الصبي مسترخياً ومرتاحاً في ذلك اليوم، وأبدى كلّ الحيوية التي يبديها الأطفال. ففي الصباح رسم وحده عدداً من الفراشات الكبيرة زاهية الألوان. وحين خرج مع أبيه في نزهة بعد الظهر رأى فراشات كبيرة تحوم مثل العصافير فوق الأشجار العالية. وظهرت الفراشات من جديد وهم يتناولون العشاء خارج البيت. وبعد ذلك قرأت له أمه قصتين تَرِدُ الفراشات في كليهما، في نوعٍ من التوافق الواضح. الأولى تحكي عن جنياتٍ يقال إنهن كنّ يطرن مثل الفراشات. والثانية حكاية صينية عن فيلسوف حلم أنه فراشة، وحين استيقظ راح يتساءل عمّا إذا كان في الحقيقة فراشة تحلم بأنها شخص. وكانت هاتان القصتان من كتاب قصصي يقرآن فيه قصة أو قصتين في كل ليلة بانتظام.

والحق أن الفراشة رمز قديم لا يصعب تخمين معناه. فما من مخلوق حيّ يعبّر عن ذلك التحول الدرامي وينبثق بذلك الجمال اللذين نجدهما عند اليُسْروع الذي يتحول إلى فراشة. ومن هنا، فإن الفراشة تمثّل التحول، والتحول الشافي في هذه الحالة. ومع أن الصبي لم يتحسّن مباشرةً غير أن ذلك اليوم بدا أكثر من أي يوم آخر على أنه اللحظة التي راح ينتقل فيها باتجاه الشفاء.

وغالباً ما يكشف تفحّص التوافقات المتزامنة الدقيق أنها تعوّض عن حاجات أو نواقص شخصية. فقد لاحظنا في الفصل الخامس، مثلاً، أهمية التعويض في معنى الأحلام. ونوسّع هنا تصوراً مماثلاً بحيث يطال التزامن. ففي بعض الحالات يكاد التعويض أن يكون واضحاً. ومثال ذلك أن إحدى معارفنا روت الرواية التالية عن والدها، وهو رجل أعمال نشيط سابق تقاعَدَ مؤخّراً، وراح يهتمّ في أوقات فراغه بأعمال الإصلاح في البيت، سَمْكَرة، وقليل من النجارة، وبعض الأعمال الكهربائية البسيطة، ومع أنه لم يكن من قبل ذلك الحرفيّ متعدد الكارات، إنما كان من الواضح أن مثل هذا العمل قد تحوّل إلى مصدر إرضاء له، معوّضاً عن خسارته حياته المهنية الناشطة السابقة وميسّراً انتقاله إلى حياة التقاعد. وفي أوائل أحد الأصياف قضى وزوجته أسبوعاً مع عائلة صديقتنا. وخلال ذلك الأسبوع حصلت أشياء كثيرة غريبة لم يسبق لها أن حصلت خلال السنوات الستّ السابقة منذ أن اشتروا بيتهم. نوافذ تُغْلَق فلا تنفتح، أبواب تتعطلّ، مصابيح تتوهج وتحترق، وفي صباح أحد الأيام انفجر

أنبوب المياه تحت الحمام دون سبب ظاهر وراح يرشق المياه في البيت. وطوال الوقت كان والد صديقنا منهمكاً في إصلاح هذا الشيء أو ذاك. وحين غادر، اختفت المشاكل فجأةً. وبد الأمر كما لو أنّ الرضا الذي يستمدّه الوالد من مثل هذا العمل قد ولّد كلّ الشروط الضرورية لحصول هذه الأعطال كي يعمل على إصلاحها.

غير أنّ التعويض في الحوادث المتزامنة غالباً ما يكون بعيداً عن الوضوح. لنأخذ مثلاً، ظهور الخنفساء عند نافذة يونغ في لحظة حاسمة من لحظات علاج امرأة تلبّست نظرةً إلى الواقع عصابية وجامدة. لقد كان يونغ ثالث معالج يعالج هذه المريضة، وقد رأى أنّ "الأمر كان بحاجة ماسّة إلى شيء ما بعيد تماماً عن العقلانية ويتجاوز قدرتي على إحداثه"(١٥٨). ونحن نعلم أن ذلك الشيء قد قدّمه الألعبان بهيئة الخنفساء. ولقد عوّضت لاعقلانية ظهوره، في عينّي المريضة على الأقلّ، تعويضاً دراميا تماماً عن قناعاتها الجامدة بل ودفعتها إلى البدء برؤية جديدة إلى العالم.

وينبغي أن نعلم أنّ من الخطر، حين تتناول التعويض، أن نقوم بتأويل الحوادث المتزامنة تأويلاً حرفياً وكأننا نؤول أحداث حلم من الأحلام. ومن الحالات ذات الصلة بهذا الأمر حالة الرجل التي ذكرنا في الفصل الخامس أنه عاش وهماً ذهانياً مفاده أنّه مخلّص العالم، وهاجم زوجته بفأس لكي يستأصل الشرّ منها.

لا حاجة بالمرء لأن يكون ذهانياً كيما تكون لديه صورة منتفخة عن ذاته. فنحن جميعاً نميل في بعض الأحيان إلى أن نرفع من شأن أنفسنا كثيراً. وفي مثل هذه اللحظات قد يزورنا ***الألعبان*** بهيئة المزوح، كيما يعيدنا إلى الأرض من جديد، وكيما يجعلنا نبدو حمقى أو سخفاء صغاراً في اللحظة التي نريد بها أن نُظْهِر أفضل ما لدينا. ***الألعبان*** خبير في تنفيس انتفاخ الذات.

لنتذكر إشو، محتال غربي إفريقيا، الذي يُطْلِق الصديقين واحدهما ضد الآخر، لا لشيء إلا لكي يستمتع ويلهو، كاشفاً ما في رونق علاقتهما المثالية من صدوع وشقوق. ذلك أنّ زعمهما تلك الصداقة المثالية لا مجرد الرفقة الناقصة المحدودة بحدود البشر العاديين هو نوع من الدعوة الموجّهة لاستجلاب أذى الألعبان. أمّا الطاقة التي كرّساها

لإنكار الجانب البشري من صداقتهما فقد تحولت وانقلبت عليهما بقدرة ***الألعبان***. بيد أن هذه المكابدة كلها تمنحهما في نهاية المطاف مزيداً من الحياة وليس العكس.

يعوّض مُزَاح إشو، إذاً، ذلك البريق السطحي الخادع في علاقة المزارعين المثالية. فالمسألة ليست أنهما لم يكونا صديقين حقيقيين وإنما أن صداقتهما، في كمالها السطحي، لم تكن كاملةً، ولذا لم يكونا كاملين هما نفسيهما. ومزاح إشو هو الذي قدّم لهما الفرصة كيما يصبحا كاملين.

ويحكي لنا لام دير، وهو عرّاف من قبيلة السيو في لوكوتا الأمريكية (السيو الغربية)، عن مهرجي قبيلته أو ألعباناتها، الذين يلعبون دوراً مشابهاً في إحداث الكمال أو الكلّية. حيث يمكن لأيّ كان أن يصبح مهرجاً، ليس لأنه يختار ذلك، بل لمجرد أنه يحلم بالبرق، أو "طيور الرعد"، كما يدعونه هناك. وحين يستيقظ في الصباح يكون قد أصبح مهرجاً، "رجلاً أعلاه سافله، ومُؤَخّره مُقَدَّمه، ورجلاً إمّعة، نقيض الحكيم"[١٥٩]. وعندئذ يكون عليه أن يؤدّي حلمه كي يراه الآخرون؛ وما من خيار آخر أمامه:

> *إذا ما حلمت حلم هيوكا [مهرّج] ممّا يجب عليَّ عندئذٍ أن أُعيد تمثيله، فإنّ كائن الرعد يضع في الحلم شيئاً أخجل منه. أخجل من القيام به أمام الجمهور، وأخجل من أعترف به. شيءٌ لا يريد أن أؤدي هذا التمثيل. ويريد أن يعذّبني. وإذْ أحلم ذلك الحلم، لا ألبث حين أنهض في الصباح أن أسمع صخباً في الأرض، هزيمَ رَعْدٍ، تحت قدمّي تماماً. فأعلم أن ذلك الرعد سيأتي وسيهلكني قبل أن ينقضي النهار ما لم أُؤَدّ الحلم. أخاف، أختبئ في القبو؛ أبكي؛ أطلب العون، وما من مهرب إلى أن أقوم بذلك التمثيل. وحده يمكن أن يخلصني. وقد يهبني ذلك بعض القدرة، غير أنَّ معظم الناس لن يلبثوا أن ينسوا الأمر كلّه*[١٦٠].

أيّ نوع من الأداء هو هذا الأداء الذي يفعل بالمرء كلّ هذا؟ ما الذي على المرء أن يؤديه؟ واضحُ أنه ليس شيئاً مما يمكن للمرء أن يفخر به، بل شيء من الأرجح أن يسارع

المرء إلى إخفائه تحت أرديته. وواضحٌ، إذاً، أننا نتعامل مع الظلّ هنا، هذا الظلّ الذي يضطر المهرج لأن يؤديه ويمتع الآخرين، على الرغم من شعوره بالخزي والخجل. وهذا هو التعويض في أفضل حالاته. فما عاد بوسعه أن يخفي هذا الجانب فيه، وعليه أخيراً أن يُسْهِمَ في الضحك هو نفسه، معترفاً أنّ ما يخفيه في داخله هو نكتة مضحكة. والأنكى من ذلك هو أنه قد لا يكون مختلفاً كثيراً عن أي واحد آخر. فالآخرون أيضاً كانوا سيجدون أنفسهم موضع خزي وعار لو كانوا في مكانه. وهو ليس الوحيد الذي يواجه جانبه الخفيّ، إذْ يفعل الآخرون الشيء ذاته وهم يراقبونه ضاحكين. وتُعتبر الفكاهة مقدّسة عند السيو، والأمر كله ينبغي ألاّ يؤخذ على محمل الجدّ كثيراً. فهو فرصة للضحك من الأعماق، والجميع يصبحون أكمل من خلاله.

غالباً ما تكون التوافقات المتزامنة تعويضيةً. فهي مثل الأحلام، ومثل تهريج مهرّج لوكوتا، تضع أمامنا جوانب الواقع التي سبق لنا أن أخفيناها تحت البساط. وبذا يقدّم لنا الألعبان فرصةَ فهمٍ أفضل لذواتنا، مع أننا، بخلاف مهرّج لوكوتا، لا نُجْبَر عادةً على الإفادة من التزامن حين يحضر. ولقد سبق أن رأينا في رواية هكلبري فن مثالاً عن شخص كانت لديه الرحمة والتواضع لكي يتعلم من التجارب التي أدخله فيها ألعبانه الخاص.

التّفردن والذّات

لا يتوجّه لعب *الألعبان* إلى دور المزوح على الدوام. فإذا ما أخرج تراقص الظلّ اسوأ ما لديه، وإذا ما كان على أشدّ خبثه في خدمة الظلّ، كان عندها في خدمة الوجه المركزي من أوجه الشخصية، ذلك النمط البدئي الذي أطلق عليه يونغ اسم *الذّات*، عاملاً كلّ ما بوسعه في هذه الخدمة. وظهوره مرتبطاً مع هذا النمط البدئي يمكن أن يعني أنّ التوافقات المتزامنة مقترنة مع سيرورة النمو والنضج المسمَّاة بـ*التفردن*. وهو نمو يحصل حين تصبح النفس برّمتها واقعةً تحت نفوذ الذّات، الأمر الذي يحصل في منتصف العمر على الأغلب.

وصفّ يونغ *الذّات* بأنها ذاك النمط البدئي الذي يوجد مركزه في كلّ مكان ولا يوجد محيطه في أيّ مكان. وأن تشعر بقوة هذا النمط البدئي يعني أن تشعر بقوة المصير، وأن

تحسّ في أعماق وجدانك موقعك الفريد وغايتك الفريدة في الحياة[١٦١]. ويقول يونغ إننا قد نحسب هذا الصوت الأعمق في داخلنا صوت الله. ومثل هذا الصوت الذي يدعونا إلى مصيرنا يصدر عادةً بعد أن يفلح المرء في تحقيق غايات الشباب. فهذه الغايات "البطولية"، كالتفوق في مهنة، أو كسب احترام الأقران وإعجابهم، هي غايات **جمعيّة** بمعنى أنها مشتركة لدى الجميع وليس فيها من الفرادة إلا القليل. أما التفرد ن فيعني أن يجد المرء فرادته، وأن يصبح فرداً تماماً. وهو أمر غالباً ما يترافق مع مرحلة من التفكك في الغايات البطولية القديمة، مرحلة يعيشها الأنا بوصفها أزمة. وهذه الأزمة هي ما يُدعى بـ***أزمة منتصف العمر***، وهي أزمة لا يمكن للأنا أن يحلّها بمفرده. فلا بدّ من توسّط منبع الغاية الأرفع في داخل الفرد، النمط البدئي الخاص بـ***الذّات***.

وارتباط ***الألعبان*** مع الذّات النمطية البدئية واضحٌ في كثير من المنظومات الأسطورية في تلك القصص التي تقدّمه في دور الوسيط بين الكائنات البشرية والآلهة العليّة، كتوسّط هرمس بين البشر وزِفْس على سبيل المثال. ومما يشير أيضاً إلى هذه الوظيفة التوسطية كلّ من دور هرمس كرسول للآلهة وصيته كأصدق أصدقاء الإنسان بين الآلهة. كما يتبيّن پلتون مثل هذا الدور أيضاً لدى ألعبان غربي إفريقيا. وهو دور يتّسق بصورة طبيعية مع معرفتنا أنّ ***الألعبان*** هو إله الحدود، خاصةً ما كان منها بين المعلوم والمجهول. فالآلهة العليّة آلهةٌ نائية بعيدة في الغالب، غير معلومة مباشرة لدى البشر الفانين، ومهمة ***الألعبان***، هي أن يجسّر هذه المسافة.

أمّا حضور ***الألعبان*** في حالات تقع على عتبة الشعور فيعني، كما يقول پلتون، أنّ الكائنات البشرية قد توفّر لها عبره ذلك المنفذ إلى "منبع القدرة الخلاّقة". ذلك أنّ ***الألعبان*** إذْ يلعب ألاعيبه ويقوم بوظيفته كمرشد للأرواح، "يدخل العالم البشري لكي يجعل الأشياء تحدث، ويعيد خلق الحدود، ويحطّم العلاقات ويعيد إقامتها، ويوقظ من جديد وعي الحضور والقدرة الخلاّقة لدى كلٍّ من المركز المقدّس ***والخارج*** الذي لا شكل له"[١٦٢]. والحق أن توصيف پلتون هذا، خاصة في آخره، يتوافق بصورة تكاد أن تكون حرفية مع توصيف الذّات النمطية الأصلية عند يونغ.

ويقدّم روبرت جونسون في كتابه عمل باطني، مثالاً على تأثير الذّات يشتمل على حلم وتوافقٍ متزامن معاً. ويتعلّق هذا المثال بامرأةٍ رأت في الحلم أنها في دير راهبات، جالسة وقد صالبت ساقيها على طريقة زن في حجرة صغيرة متّصلة بالمُصَلّى ويفصلها عنه حاجز من قضبان متصالبة. ولقد عرفت في الحلم حالةً عظيمة من السكينة حين سمعت القدّاس يُؤَدَّى بقربها. وعلى الرغم من أنها كانت وحدها في الحجرة، فقد أغلقت عينيها وتلقّت حصّتها من القدّاس. وفي نهاية القدّاس. اكتشفت وجود أزهار متفتّحة قرب حجرتها.

كانت هذه المرأة التي ترعرعت في بيئة كاثوليكية قد ثارت أوّل بلوغها على خلفيتها الدينية وانخرطت في بوذية زن ممارسةً وفلسفةً. غير أن هذا الحلم بدا وكأنه يدلّ على عودتها إلى دين عائلتها، على الرغم من أن وضعية التأمل والساقين المتصالبتين لا تشيران إلى رفض زن. فهذه الوضعية في دير للراهبات تمثّل صورة لما هو تأمليّ في كلّ من التقليدين المسيحي والبوذي. أما الأزهار فكأنها تحتفل بهذه المصالحة. كما تشير الأزهار أيضاً إلى اقتراب الذّات النمطية البدئية وما تمثّله من وحدة. يقول جونسون:

> *يشير هذا الرمز إلى ذلك النمط البدئي- الذّات- الذي يتعالى على الأضداد بكشفه الواقع المركزيّ الذي يقف خلفها ويوحّدها.*
> *فالأزهار ليست رمزاً لما هو أنثوي وحسب، بل هي رمز للذّات الموحَّدة أيضاً. ففي المسيحية، تمثل الوردة المسيح؛ وفي الديانات الشرقية، تمثّل زهرة اللوتس ذات الألف بتلة الواحد*[١٦٣].

ويعتقد جونسون أنّ أُعطية حلم لافتٍ، مثل هذا الحلم، تستحق نوعاً من الشعيرة أو الطقس. ولأنّ ذلك كان في ذهن المرأة، ولم تكن تعلم ما الذي يمكن فعله غير ذلك، فإنها تجمع بعض الأزهار الشبيهة بتلك التي رأتها في حلمها، وتأخذها إلى المحيط، وتلقيها إلى الأمواج، "واهبةً الأعطية التي تلقتها إلى **_الأرض الأم_** مرّة أخرى، إلى بحر اللاوعي الأنثوي".

وحين عادت إلى البيت، دُهِشَت هذه المرأة إذْ وجدت صديقة لها تنتظرها، ولم تكن تزورها إلا لماماً. وحين خرجتا في السيارة معاً، مرّتا بدير للراهبات. وارتاعت المرأة إذْ شعرت

وكأنها لم تغادر الرهبانية منذ حلمها في الليلة السابقة. ولدهشتها، فقد كانت صديقتها واحدة من الأشخاص غير الإكليركيين القلائل الذين يُتَاح لهم الدخول إلى هذا الدير. بل كانت تحمل مفتاح البوابة واقترحت أن تقوما بزيارة للدير. وحين دخلتا المصلّى، شعرت المرأة أنها عادت إلى حلمها من جديد! فكل شيء كما في الليلة الماضية. وحين اتَّخذت وضعية التأمّل، كان بمقدورها أن تعيد خلق جوّ الحلم برمّته، ذلك الحلم الذي غمرها، وأفعمها بالصفاء والسكينة. ولم يمض وقت طويل حتى تدبّرت أمر السماح لها بأن تزور وحدها، لكي تتأمل وتمضي هناك وقتاً هادئاً وهي تغذّي ذلك الجزء منها الذي أعطى حلمها القوة الدافعة.

كلٌّ منا يعيش حالات درامية من التزامن من حين لآخر. غير أن أكثر التوافقات المتزامنة لا تتّسم بالدرامية والمشهدية. فيد *الألعبان* قد تتحرك في حياتنا اليومية بحذاقةٍ ومكر، مُحْدِثةً توافقاتٍ متزامنةٍ تأخذ مكانها إلى جانب الخواطر، والهوامات، والصور الحلمية، كموضوعات مهيمنة متكررة في الحوادث المتعلّقة بها. وفي حين تبدو الأوجه المتنوعة من حيواتنا الداخلية مبعثرةً لا جامع يجمعها، فإننا حين ننظر إليها عن كثب قد نجد أنها تسهم في عددٍ من *السيرورات الصغرى*، كما يسميها إيرا پروغوف، التي تظهر وتعاود الظهور طوال الوقت[١٦٤]. وقد تضم هذه السيرورات الصغرى ذكرياتٍ تخطر على الذهن من تلقاء ذاتها، وأشياء نُظِرَتْ في السابق لكنها تُلاَحظ الآن باهتمام لأول مرَةٍ، كالرغبة في قراءة كتب معينة أو رؤية أشخاص محددين، وكلّها متركّزة على ثيمة تبقى لبعض الوقت غير ملحوظة. ويشير إيرا پروغوف إلى أنّ استخدام اليوميات الشخصية أو المفكّرة قد يساعدنا في التعرّف على السيرورات الصغرى وهي تتكشّف. غير أنّ انتباه المرء المنتظم إلى حياته الداخلية، سواء كان يستخدم اليوميات أم لا، غالباً ما يتيح لهذه السيرورات الصغرى أن تبرز وتتضح.

يمكن للسيرورة الصغرى أن تسير في مسار طبيعي وتبدّد ذاتها، أو أنها قد تصبح جزءاً من ضفيرة أكبر مُشَكَّلةٍ من عدد من السيرورات الصغرى المتضافرة فيما بينها لتكوّن ثيمةً كبرى في حياة المرء. ونحن نقترب هنا مما يدعوه پروغوف وحدات الحياة الكبرى، وهي مراحل يركّز فيها المرء على نشاط محدّد كالسعي وراء مهنة، أو التحول إلى أبوّة حقيقية،

أو تطوير مسعى روحيّ. ويمكن لكلّ منا أن يرسم خارطة حياته الخاصة تبعاً لمثل هذه الوحدات. وهي تتطور ممّا يدعوه پروغوف *لبّ إبداعنا*، تلك النواة المركزية من الإبداع في كينونة المرء. وهو مفهوم يكاد يطابق مفهوم *الذات* النمطية البدئية عند يونغ، بما هي لبّ الإبداع الذي يحدّد لحياة المرء اتجاهها العام، دافعاً كلّ نشاطاته الكبرى إلى حالة من التحالف والتآزر[١٦٥]. وربما لا ندهش لهذا التشابه، إذا ما أخذنا في حسباننا أن پروغوف قد تتلمذ على يونغ.

وثمّة إضافات تنضاف تلقائياً إلى حياة المرء الداخلية تتولّد من لبّ *الإبداع* وتُدعى *طوارئ* emergents، وهي كلمة مستمدّة من فيلسوف القرن التاسع عشر الفرنسي هنري برغسون، الذي استخدمها في الإشارة إلى العناصر الجديدة والخلاّقة التي تطرأ في سياق التطور. ويلاحظ پروغوف أن الطوارئ هي "إضافات تنضاف إلى السببية". فلا يمكن توقّعها أو التخطيط لها. ومع أنّ پروغوف لا يلحّ على أنّ الطوارئ تشتمل على توافقات متزامنة، فإنّ أسلوبه في التعبير، وهو المؤلّف لكتابٍ هام في التزامن _ يونغ، والتزامن، ومصير الإنسان — يشير إلى هذا الأمر. وهو تصور يتّسق مع واقعة أنّ الطوارئ تمدّ بجذورها إلى السيرورات الإبداعية اللاواعية. وتشير ملاحظاتنا الخاصة إلى أن الطوارئ تضمّ كثيراً من التوافقات الصغيرة، فضلاً عن تلك الدرامية، تساعد على جريان حياة المرء. ومن الأمثلة على ذلك أن تقع على كتب، وأصدقاء، وقصائد، وغير ذلك من الطوارئ التي تدعم وجهتك الشخصية.

وأن تسعى وراء لبّ إبداعك يعني أن تختار خياراتك الحياتية على أساس ما تشعر أنه يغلّ عليك ويُشبعك إشباعاً عميقاً لا على أساس ما يمليه المجتمع أو يعتقد الآخرون أنه الأفضل. هذا هو التفردن. ويدعوه جوزيف كامبل ببساطةٍ "أن تسعى وراء نعيمك"[١٦٦]. وفي قوة الأسطورة، تلك السلسلة الشهيرة من المقابلات التي أجراها معه الصحفي بلّ مويرز قبل وفاته بفترة قصيرة، ألحّ كامبل على أهمية أن يكشف كلّ منا ما الذي يقوده على وجه التحديد إلى نعيم خاص أو إشباع خاص. حيث يمكن أن يكون هذا النعيم أو هذا الإشباع أيَّ شيء، عمل مهني معين، كتابة، رسم، خدمة الآخرين، التنزّه في الجبال وحيداً. المسألة الحيوية هي أننا نقوم به؛ أننا لا نعيش حيواتنا تبعاً لأوامر الآخرين، بل نتبع الإلهام والبواعث التي تنشأ من الداخل ولها قيمتها الشخصية العميقة.

وهذا يعني أنَّ على المرء أن يكون قادراً على قول لا للمطالب الملحِفَةِ التي يطالب بها العالم اللاشخصيّ، البيروقراطي. ويشير كامبل إلى أنّ وابلاً من المطالب المتواصلة يلحّ علينا أن ننخرط في مزيد ومزيد من النشاطات التي لا تمنحنا أيّ إشباع جوهري. ففي حين تدفعنا هذه النشاطات قُدُماً في المهنة أو أرقى في المجتمع، فإنها قد تتركنا فارغين في النهاية، وتفضي بنا إلى حياة داخلية بائسة خَربة. وقد لا تعني هذه النشاطات شيئاً بالنسبة للاّوعي وبدلاً من ذلك تحملنا بعيداً عن كينونتنا الحقّة، وعن لب إبداعنا، وعن الذّات النمطية البدئية. فإذا ما أردنا أن نسلك سبيل التفردن كان علينا أن نختار اختياراً واعياً بين ما هو قيّم حقاً وما هو غير ذلك.

ويشير كلّ من كامبل ومويرز إلى أنك حين تختار أن تسعى وراء نعيمك، وحين تختار خيارات قائمة على إحساس داخلي بالإنجاز والتحقّق لا على مطالب خارجية، فإنك غالباً ما تحسّ بـ "أيادٍ خفيّة"، بفرصٍ غير مُنْتَظرة ومنابع غير متوقّعة. هذا هو التزامن في خدمة التفردن. إنه تأثير الذّات في عالم الشؤون البشرية، هذا التأثير الذي يُشْعِرنا بوجوده حين نصغي لنداء كينونتنا العميق. ولقد أطلق كارل يونغ على هذا اسم *قانون التزامن*، وعنى بذلك اننا حين نكون على انسجام مع سيرورة نمطية بدئية، فإن ذلك النمط البدئي، وهو الذّات في هذه الحالة، يمكن أن يؤثر على حوادث من حولنا ولو كانت على مسافة منا، كما في هذا القول التاوي القديم: "حين يكون الرجل القويم في بيته جالساً يفكّر بالفكرة القويمة فإن فكرته ستُسمَع على بعد مئة من الأميال".

وحتى لو لم نَخْتَر اختياراً واعياً بأن نسعى وراء نعيمنا، فإنّ اللاوعي يتولّى الأمور ويأخذها بين يديه في لحظاتٍ حاسمة من بعض الأحيان، وذلك بشكل توافقات متزامنة تقدح زناد أطوار جديدة في حياتنا. ففي كتابها القلب المشترك، تخبرنا المؤلّفة جويس ڤيسل عن قرارها أن تتزوج من زوجها باري، وهو قرار أدّى إلى علاقة خلاّقة على نحوٍ لافت لكنه لم يُتَّخذ إلا بعد كثيرٍ من الذُّعر نظراً لتحدّرهما من خلفيتين دينيتين مختلفتين. ولقد بلغ من أمر هذا الصراع أن أدّى في لحظةٍ إلى قرارهما بألا يرى أحدهما الآخر ثانيةً. وفي اللحظة التي بدت فيها الأمور ميئوساً منها، شعرت والدة إحدى صديقات جويس بدافعٍ لأن

تعطيها قصيدة من كتاب صلوات. وكان في هذه القصيدة مقطعٍ وُضعَت تحته خطوط يقول إن لاشيء يعلو على الحبّ. وكان ذلك كافياً تماماً لإحداث تحوُّل في منظور جويس، تحوُّلٌ تمكنت من أن تنقله إلى باري، فتزوجا بعد وقت قصير(١٦٧).

وفي بعض الأحيان يكون التأثير الواضح الذي يمارسه التوافق على حياتنا أشدُّ درامية. ويلاحظ پروغوف أن مهنة المحاماة التي مارسها أبراهام لنكولن وكذلك رئاسته، تعود في جزء منها إلى امتلاكه ذخيرة من البقايا والنثريات، ومن بينها طبعة كاملة من كتاب بلاكستون تعليقات، وهو عبارة عن سلسلة من الكتب لعبت دوراً رئيسياً في تطور اهتمامه بالقانون(١٦٨). ولقد رأينا في بداية هذا الكتاب تأثير التوافق السعيد على حياة كلّ من ونستون تشرشل وهتلر.

والحقّ أن هنالك أمثلة كثيرة عن حيوات أنقذتها مصادفة سعيدة توسّع حدود الحظ الذي يبدو بلا معنى للوهلة الأولى. ويروي آرثر كوستلر في كتابه تحدّي المصادفة قصة الممثّل البريطاني سِرْ أليك غينيس، الذي غطّ في نومه صبيحة يوم أحد (على الرغم من ساعتيّ المنبّه لديه) وفوّت موعد قطاره من لندن إلى بيته قرب بيترزفلد. وفي ذلك الصباح وقع حادث اصطدم فيه القطار ذاته والسيارة التي كان يفترض به أن يستقلّها. وقد كان الوضع غير عادي على نحو مضاعف، ذلك أنَّ غينيس أساء قراءة التوقيت حين استيقظ، معتقداً أنه لم يتأخر. ولولا ذلك، ربما كان سيقرر أن يهرع للحاق بقطاره المعتاد. والذي حصل هو أنه ذهب في التاسعة صباحاً معتقداً طوال الوقت أنها الثامنة، فلحق بالقطار التالي(١٦٩).

وثمّة أخبار عن أناس ، من الأطفال خاصةً، نجوا من حوادث سير أليمة أو من السقوط من أماكنٍ شاهقة دون أن يُخْدَشوا. والمثير أنَّ مسحاً لثمانية وعشرين من حوادث سكة الحديد حدثت بين ١٩٥٠ و ١٩٥٥ قد كشف أنَّ عدد الذين استقلوا القطار في أيام الحوادث كان أقلّ بكثير قياساً بأيام الأسابيع أو الأشهر السابقة عليها(١٧٠). وهكذا فإنّ هنالك أفراد، مهما تكن أسبابهم، لم يستقلوا القطار في أيام الحوادث. وقد ورد في عدد آذار ١٩٥٠ من مجلة لايف أن أعضاء كورس إحدى الكنائس في بياترس، نبراسكا، وصلوا جميعاً متأخرين عن موعدهم في إحدى الأمسيات. وكان المبنى الذي ستقام فيه

الأمسية قد انفجر بعد خمس دقائق من الموعد المحدَّد في الساعة ٧,٢٠ مساءً. وقد تأخّر الكاهن وزوجته لأنها كانت تكوي ثوب ابنتها. أحد الأعضاء اضطر أن يكمل مسألةً في الهندسة. آخر كان يوقظ ابنته التي نامت نوماً ثقيلاً في القيلولة. وغيره انتظر لكي ينهي الاستماع إلى برنامج إذاعي. وأخرى لم تستطع تشغيل سيارتها، وهلمجرا. وقد قدّر وورن ويفر احتمال هذا الحادث بأنه أقلّ من ١ في ١٠٠٠,٠٠٠، وذلك في كتابه السيدة حظّ: نظرية الاحتمالات(١٧١).

وفي عودةٍ إلى ثيمة التفردن، فإن الحوادث التالية التي سجّلها أحد معارفنا تكشف تأثير الذّات النمطية البدئية، او لبّ الإبداع حسب تسمية بروغوف، مُعَبّراً عنه بعدٍ من الطرق، من بينهما حلم، وتوافق متزامن، وقصيدة مكتوبة عفوياً. غير أنّ هذه العناصر المنفصلة تشكّل في نهاية المطاف نموذجاً مفرداً في حياة أحد الأشخاص. وتبدأ القصة قبل بضع سنين حين كان معرفتنا هذا يعمل بالقرب من شاطئ حيث كان يرى الطائرات الشراعية المعلّقة كل يوم. ولقد أثارت هذه الطائرات شيئاً عميقاً في داخله، إذْ حَلُمَ بعد فترة وجيزة من ذلك أنه واقف على حافة جرف ولديه جناحان مثل الطائر. وبدلاً من أن يكون ثمة بحر في مواجهته، كان يواجه صحراء بأفقٍ أناره وهج سماء ما قبل الفجر. وبدا الأمر وكأنه على وشك أن يطير فوق الرمل باتجاه الفجر. وبعد يومين من هذا الحلم، وصله من أمه طَرْدٌ فيه كتب، وحين فتحه وجد مجلّداً بعدة أجزاء عليها صورة رجل مجنَّح واقف على جبل كما لو أنه سيطير. والحقّ أن ثيمة الطيران، خاصة نحو الشمس الساطعة، لم تكن ثيمة جديدة عليه. فقبل ذلك بسنتين، وبعد فترة وجيزة من عودته من بحثٍ رؤيوي- نوع من العزلة الروحية في الصحراء- كان بشعر بدافع لأن يكتب قصيدة صادف أنها اشتملت على قدر كبير من الرمزية المماثلة لتلك:

حين يكفّ الجسد عن الحراك،
ينغل حافز الطيران عميقاً في الداخل.
يخفق طائر السماء بجناحيه.

نحو الشرق، السماء يزداد إشراقها .
طائراً فوق الحشود الممزّقة،
يبحث حامل الدواء عن
ماء الحياة .

وقد علّق على ذلك بأنه حين يصمت النشاط الخارجي تبدأ حركة الإحساس الداخلي بالتحليق. وذكّرته القصيدة بـ "الصعود الهرمسي" الذي هو السبيل الصاعد الذي ترتقيه الروح حين تتحرر من سجن الجسد، تبعاً للتقليد الباطني المنسوب إلى ***هرمس المثلّث بالحِكَم*** في إسكندرية القرن الثاني. وهو مثال واضح على الترحال الهرمسي كما وصفناه في الفصل الخامس. أما الحشود الممزقة في القصيدة فهي الصحراء في الحلم، وفي الحالين نجد أن الصعود هو باتجاه النور، نور سماء الفجر، دالاً على مجيء الشمس.

ثمّة قوة دافعة روحية تكمن خلف سلسلة الحوادث هذه. فالشمس ترمز، كما رأينا، إلى النمط البدئي الخاص بـ***الذّات***، غير أنها ترمز أيضاً إلى الذروة الأعلى للروح الإنساني، الـ***أتمان***. فـ***الذّات***، عند يونغ، أصل الشخصية كلها؛ "إنها علاقة الشخص مع الأتمان فوق الشخصي أو تماهيه معه"[١٧٢]. ***والذّات*** تقدّم منظوراً، أو خطّ رؤية، باتجاه ***الذات الأعظم*** المتعالية على ما هو شخصيّ. أما الماء في القصيدة فيشير إلى كل من اللاوعي الجمعيّ، الذي هو ينبوع جميع الأنماط البدئية، وإلى تغذية الروح الصاعدة.

العمل الروحيّ:

وجدنا مرشد الأرواح فيما سبق وهو يلعب دوره في سياق مطمح روحيّ. وتشير كثير من الروايات المشابهة إلى أن الأعطيات المتزامنة التي يعطيها المرشد النمطي البدئي يمكن أن تكون هامة في العمل الروحي. وحين يكون المرء مدعوّاً فعلاً إلى مثل هذا العمل، فإن ذلك ينطوي على تفردن بمعنى أنّ المرء مُقَاد باتجاه الوحدة التي تكمن أبعد من كلّ المتناقضات أو الأضداد وذلك بانكبابه على سبيل روحيّ خاص. ففعل الانضباط الناشئ من ***الذّات*** بصورة طبيعية يحلّ صراع الأضداد. وكما في الأمثلة الأخرى من أمثلة التفردن، فإنّ

لعب *الألعبان* يمكن أن يساعد بحث الفرد وسعيه بطرائق شتّى. ومثال ذلك أن ثمّة اعتقاداً في كثير من التقاليد بأن التلميذ سوف يجده معلّم ما إن يكون الوقت مناسباً، وهو لقاء تزامنيّ على نحو واضح بحيث يمكن أن نعتبره مثالاً على قانون التزامن عند يونغ.

ولنأخذ أيضاً هذه النصيحة التي قدّمها خيميائي عجوز لواحدٍ من مريديه: "ليس مهماً مقدار عزلتك أو شعورك بالوحدة، إذا ما قمت بعملك. بصدق وضمير حيّ، فإنّ أصدقاء لا تعرفهم سيأتون ويبحثون عنك"(١٧٣). وبالمناسبة، فإن الخيمياء ذاتها كانت، على المستوى الداخلي، شكلاً قديماً من أشكال التفرد. فمنذ بدايتها في مصر القديمة (إن لم يكن أبكر) والخيمياء مرتبطة بتحول المادة إلى جوهر أسمى أو إلهيّ. كما تعود جذور الخيمياء التاريخية إلى عمليات التحنيط، على الأقل، تلك العمليات التي كان يُعْتَقَد أنها تحول الجوهر المادي لجسد الميت إلى جوهر أسمى وإن يكن لا يزال مادياً، عن طريق عملية سحرية في أساسها(١٧٤).

وفي العصور الوسطى كانت غاية الخيمياء تحويل الرصاص أو غيره من العناصر إلى ذهب عن طريق مادة سامية عُرِفَتْ باسم حجر الفلاسفة. غير أن خيميائي العصور الوسطى كان مختلفاً تماماً عن نظيره العلمي الحديث. فبدلاً من الاستقلال والانفصال عن موضوع الاستقصاء لدى تقويمه، وهما أمران بالغا الأهمية بالنسبة للعلم الميكانيكي الحديث، كان الخيميائي القروسطي منخرطاً ومتورطاً ذاتياً على نحوٍ جوهريّ. ويشير المؤرّخ موريس بيرمان، في كتابه إعادة سحر العالم، إشارةً واضحة إلى أن النجاح في المشروع الخيميائي كان يقتضي انخراطاً شخصياً وتأملياً، لا موضوعياً ولا بعيداً عما هو شخصي، في العمل الذي يعمله المرء(١٧٥). والحقّ أنَّ تصوّر انفصال العمل الخارجي، الذي كان يجري بواسطة العديد من الأواني والأدوات والمواد الكيميائية في المخبر، عن طبيعة المرء الداخلية الخاصة، كان تصوّراً غريباً بالنسبة للعقل القروسطي. ولو عبّرنا عن ذلك بلغة نفسانية لقلنا إنّ العمل الخارجي الخاص بتحويل عناصر كيميائية كان يوازيه عمل داخلي يتعلّق بتحويل الذات؛ فكان هذان العملان عملاً واحداً، بالنسبة للخيميائيين. ولقد درس يونغ عن كثب تلك النصوص التي خلّفها خيميائيو العصور الوسطى، وواضحٌ في بحثه أنَّ كثيراً من الكتابات الخيميائية تنطوي على معنى مزدوج أو مضاعف، معنى خارجي يشير إلى عمليات وعناصر

مادية ومعنى داخلي يُعنى بتحويل ذات الخيميائي. وربما أمكن النظر إلى حجر الفلاسفة، في هذا التحويل الأخير، بوصفه رمزاً لـ الذات النمطية البدئية.

مثّل التحوّل الذي يعتري مادة نفس الخيميائيّ الأساسية بتأثير المادة السامية التي هي حجر الفلاسفة اكتمال كينونته الروحي أو تفرّدها. وكان يُقَال إن في الحجر ذاته قدرةً مُعْجِزَةً على تحويل المواد الأخرى من خلال طبيعته الخاصة. فإذا ما استطاع المرء أن يُوْجِدَ ولو أصغر مقدار من هذا الحجر، كان بمقدوره أن يستخدمه في تحويل الرصاص، مثلاً، إلى ذهب. ولا شكّ أن مثل هذه الفكرة هي فكرة هوامية إذا ما أُخِذَتْ بمعناها الحرفيّ، أما حين تؤخذ كاستعارة للتحول الداخلي الذي يعتري الخيميائي فإنها تنطوي على عبرة عظيمة مفادها أنّ العمل العظيم ما إن يتمّ ويحيا الشخص حقّاً من الذات الداخلية لا من الأنا، حتى يشعّ حضوره أثراً قوياً محوّلاً على كل من يحيط به. وهي حكمة معروفة جيداً في الشرق، حيث يمثّل مجرد وجودك مع معلّم بقدر ما تستطيع جزءاً هاماً من العمل الروحي، ذلك أن قوة حضوره وحدها يمكن أن تشفي.

وتورد فون فرانز مثالاً جميلاً من أمثلة هذه الحكمة هو سلسلة رسومات تصوّر راعي الثور وتعود إلى تراث زن. ونجد في هذه الرسومات أنّ راعي الثور ينطلق باحثاً عن الثور الضائع، الذي يمثّل طبيعة بوذا لديه ويمثّل الذّات على نحو رمزيّ. وبعد وقت طويل يجده ويسوقه إلى البيت. ونجد في اللوحة الأخيرة من السلسلة راعي الثور وقد صار شيخاً حكيماً تعلو وجهه ابتسامة ودودة ومعه زبدية التسوّل. وتقول القصيدة المرفقة بهذه اللوحة: "لقد نسي الآلهة، نسي حتّى استنارته. بسيطاً تماماً يُقْبِل إلى السوق لكي يتسوّل لكنه أينما مضى تُزْهِر أشجار الكرز". وتعلّق فون فرانز هنا قائلة: "إننا نرى الأثر الشافي على الأشياء الخارجية، بما في ذلك الطبيعة"[١٧٦].

في البحث الروحي، كما في أوجه الحياة الأخرى، قد لا تبدو أعطيات الألعبان ذات فائدة للوهلة الأولى. وعلى سبيل المثال، فقد لاحظ سوامي راما بروح الفكاهة، وفي معرض الإشارة إلى اختيار المرء كلّ يوم هدفاً خاصاً يعمل على تحقيقه، أنك "في اليوم الذي تقول فيه: "سأحبّ الجميع ولن أكره أحداً في هذا اليوم"، ستجد أن جميع أعدائك يأتون إليك،

عن طريق المكالمات الهاتفية، أو الرسائل، أو تسمع أحداً يتحدث عنك"[١٧٧]. وهذا بالضبط ما يلزم النمو، وهو ما يَصْلُح له الألعبان.

بيد أنّ الأعطيات التزامنية غالباً ما تكون ملائمةً، خاصة أثناء التقدّم في المسير. ولقد لاحظت الأم، وهي يوغيّة عظيمة وزميلة لشري أوروبندو، أنّك:

> *إذا ما كانت في داخلك... [كينونةٌ داخلية]... مستيقظة بما يكفي لأن ترعاك، وأن تمهّد لك السبيل، فإن بمقدورها أن تشدّ نحوك أشياء تساعدك، أناساً، كتباً، ظروفاً، كلَّ ضروب التوافقات الصغيرة التي تأتي إليك كما لو أنّ إرادة خيّرة جَلَبَتْهَا فتقدّم لك إشارةً، مساعدةً، ودعماً في اتخاذ قراراتك وتوجّهك إلى الطريق القويم، غير أنك ما إنْ تتخذ هذا القرار، ما إنْ تقرر أن تجد حقيقة كينونتك، ما إنْ تنطلق مخلصاً في دربك، حتى يبدو وكأنّ الأشياء جميعاً تتآمر كيما تُعينك على التقدّم*[١٧٨].

إنَّ القراءة المتأنية لأعمال الأم وشري أوروبندو تشير بقوة إلى أن الكينونة الداخلية المذكورة أعلاه هي الذّات النمطية الأصلية حين يتصاعد تأثيرها أثناء التفرّد؛ أي عندما يخضع المرء لمصيره.

ولقد لاحظ أولئك الذين أتيحت لهم فرصة قضاء الوقت مع الحكماء أنّ التوافقات المتكررة المفيدة كانت تحيط بهم. وحين سئلوا عن ذلك، أجاب أحد الحكماء: "إنه تعاون الطبيعة". وهو جواب شعريّ يذكرنا بالمقطع المرفق بلوحة راعي الثور الأخيرة. فهذا الجواب ينطوي على غياب ذلك الموقف المعتاد الذي يعكس محاولة السيطرة على حوادث العالم الموضوعي. وهو يشير، بخلاف ذلك، إلى موقف تقوم من خلاله حالة تعاون بين الفرد والعالم. ولقد علّق مرّةً رام داس، الناطق المشهور باسم الروحانية الشرقية، قائلاً لأحد مؤلفي هذا الكتاب إنّ "المعجزات" المتكررة التي كانت تحيط بمعلمه، نيم كارولي بابا، لم تكن مسألة تحكّم وسيطرة خارجيين بقدر ما كانت نتيجة انسجام سلس خالٍ من الجهد بينه

وبين العالم. فهو لم يماهي نفسه مع السيرورة الجارية تحت جلده، كما يفعل معظمنا، وإنما مع واقع أوسع وأكبر. والحقّ أنّ مذهب التأمّل يميل إلى إضعاف الحدود وتليينها وإلى أن يعمل، كما رأينا، كمحفّز للتزامن.

لم يعبّر أحد بالبلاغة التي عبّر بها سوامي راما تيرثا عن ذلك التصوّر الأساسي الذي يرى أنّ المرء قد يدخل، في الحالات الرفيعة من التطور البشري، نوعاً من الوحدة التعاونية مع العالم. ففي حديث ألقاه في قاعة البوابة الذهبية في سان فرانسيسكو عام ١٩٠٦، قال:

إنها لحقيقة لا مراء فيها أنكم إذا كنتم في انسجام كامل مع الطبيعة، وكان عقلكم متناغماً مع الكون، وكنتم تشعرون بتوحّدكم مع كلّ شيء ومع الجميع وتحققون هذا التوحّد، فإن كلّ الظروف وكلّ ما يحيط بكم، حتى الريح والموج، سوف تقف في صفكم... وحين يهتّز عقلكم ذلك الاهتزاز المتناغم مع هذه الذّات العليا الأساسية ويصبح جسدكم العالم كلّه، فلا بدّ أن تهرع إليكم كلّ ضروب العون والمساعدة[١٧٩].

كان راما تيرثا قد وصل إلى الولايات المتحدة عام ١٩٠٢. وبينما كان ينزل من السفينة في سان فرانسيسكو لاحظ أميركي فضولي أنه لم يكن متعجّلاً في الهبوط إلى الميناء وسأله: "أين أمتعتك، يا سيد؟"

"ليس لدي أمتعة إلا ما أرتديه". أجابه سوامي.

"أين تضع مالك؟"

"ليس لديّ مال"

"كيف تعيش؟"

"أعيش من حبّ الجميع. حين أكون ظمآناً ثمّة على الدوام من يحتفظ بكوب من الماء لي، وحين أكون جائعاً ثمّة على الدوام من لديه رغيف خبز"

"ألديك، إذاً، أصدقاء في أميركا؟"

"أجل، أنا أعرف أميركياً واحداً– أنت..."(١٨٠). وسرعان ما أصبحا رفيقين.

حين يلعب الألعبان

من سوء الحظّ أن الحياة هي أصعب من ذلك بكثير بالنسبة لمعظمنا . فكيف لنا أن نفهم التزامن في حياتنا اليومية؟ وكيف يمكن لنا أن نُكْرِم سيّد التزامن، الألعبان، في فكرنا، وشعورنا وعملنا؟ نقطة البدء هي أن ندرك أنّ الألعبان لعوبٌ فوق أي شيء آخر. ويلاحظ المحلّل اليونغي إدوارد ويتمونت، في كتابه عودة الربّة، أن المفتاح لتقدير اللعب حقّ قدره هو اتّخاذ موقف منفتح. ويقول:

> *يكون [اللعب] في أحسن أحواله حين يؤدّى من أجل أن يؤدّى، لا من أجل أية غاية أو أية مأثرة سواه. واللعب اكتشاف للذّات هنا والآن. وهو عفويّ، غير أن له انضباطه الخاص. وهو خفيف، رغم أنّ له شغفه الخاص. وهو اكتشافٌ، وهو استماعٌ من قِبل المرء بإمكانياته وإمكانيات الآخرين، ومقدراتهم، وحدودهم. ومعظم الاكتشافات العظيمة إنْ لم يكن كلها، بما في ذلك الاكتشافات العلمية، كانت نتاجاً للجهد المكّثف وإلى جانبه الفضول اللعوب ومتعة الاستكشاف لدى المكتشف*(١٨١).

ويلاحظ ويتمونت أيضاً أنّ "اللعب هو جانب الينّ من الاستكشاف، تماماً كما يشكل الاستكشاف، والتجريب، والاستكشاف جانب اليانغ من اللعب، والاستمتاع، والشعور"(١٨٢). وهذا يعني أن من الممكن النظر إلى اللعب بوصفه الجانب الأنثوي من مغامرة الاستكشاف والاكتشاف الذكرية، في حين تمثّل هذه المغامرات الجانب الذكري من اللعب الأنثويّ.

يشتمل اللعب بالنسبة لـ ***الألعبان*** الداخلي، النمطي البدئي، على استحواذ تزامني على أية مواد تكون في المتناول واستخدامها في خرق حدود تصوراتنا المعتادة للواقع. وعلاوةً على ذلك، فإن قصص الألعبان أينما وُجِدَتْ تلحّ على قيامه بما يسرّه تحديداً بصرف النظر عن العواقب. وهذه الأنانية الظاهرة هي جزئياً، طريقة في تصوير طبيعته المتسيّدة بوصفها وجهاً خارج السيطرة من أوجه النفس البشرية ينشأ بعيداً تماماً عن العقل الواعي. غير أن

معنى أفعال *الألعبان* لا تتوقف عليه بل على وجه عميق من أوجه النفس يعمل في خدمته فسواء واجهنا *الألعبان* بالمحتويات التي يشتمل عليها ظلّنا أو راح يقذف ضروب التزامن التي تدفع بنا نحو مصيرنا، فإنه يعمل في نهاية المطاف بتوجيهٍ من الذات النمطية البدئية وتحت إمرتها.

واضحٌ أنّ *الألعبان* ليس ذلك البطل الأخلاقيّ. وهذه حقيقة ينبغي أن نتذكّرها ونحن نحاول أن نفهم نشاطاته التزامنية. والحقّ أنّ كثيراً من القصص تُظْهِر غياب الأخلاقية هذا. ويحتوي كتاب باري لوبيز المقروء بكثرة، مُنْجِباً الرعد مضطجعاً مع ابنته، الذي يتناول *الألعبان* الهندي الأمريكي كويوت، كثيراً من هذه القصص. وقصص هذا الألعبان وكثير غيره هي قصص تعنى بموضوعات داعرة، غالباً ما تلحّ على جوع *الألعبان* للجنس أو خرقه لجميع أنواع التابو. ويعني غياب الأخلاقية لدى *الألعبان* أنّ المدى الذي يمكن أن تصل إليه أفعاله لا يحدده أيّ تصوّر عن اللعب النظيف. وحتى حين نفهم خدمته لـ الذّات النمطية البدئية، فإن من الممكن في بعض الأحيان أن نجد أعطياته التزامنية مُسْتَهْجَنَةً لدينا إلى أبعد الحدود. ولقد لاحظ جون ليلي مرّةً في معرض كلامه على التزامن، أنّ "الحبّ الكوني قاسٍ تماماً، وغير مُبَالٍ إلى حد بعيد، فهو يلقي دروسه سواء أحببتها أم لم تحبّها"(١٨٣).

وغياب الأخلاقي لدى *الألعبان* يمثّل، على المستوى النفساني، استخفافه التام بحالة المرء العقلية وقت أداء الحادث التزامنيّ. فإذا ما كنا غاضبين فعل شيئاً يغيظنا أكثر! وإذا ما كنا سعداء، قد يفعل شيئاً يغيظنا به، وقد يرتقي إلى لقب صانع البهجة ويفعل شيئاً رائعاً. وحين نكون متيقنين أننا على صواب مطلق بشأن أمرٍ ما نطرحه بجرأة على الآخرين، فإنه يفعل ما يرينا أننا حمقى! فلا حدود لتهريجه وغراباته. ومتعته أن يمزّق حدودنا، وتخومنا، وأُطُرنا، مزيلاً عنّا صباغنا الواقعي وكاشفاً عن شيء جديد لدينا دون أن يكون لنا يد في كل ذلك. هذا هو اللعب الذي يلعبه، فإذا ما كنّا لعوبين نحن أيضاً، كنا في انسجام معه.

مزاج اللعب:

أنْ نُبْدي مزاجاً لعوباً حيال التزامن يعني أن نتبع *الألعبان* حيثما يقودنا، مدركين أننا نتبع مرشد الأرواح. كما يعني ذلك أن نكون خفيفين، وأن ننتبه إلى أن يقودنا دفق التوافق. هكذا

نُكْرِمِ الألعبان. ولا يعني ذلك أن نقذف بأنفسنا مباشرةً في درب التوافق، فنقبل كلّ حادث تصادفي يخدعنا بأنه إيماءة من الإله. فحين نفعل ذلك لا نكون سوى أغبياء. وشفيعنا هو، في النهاية، ذاك المزوح، الذي لا يستمتع بشيء قدر استمتاعه بدفعنا لأن نلعب دور الأغبياء. أن نكون يقظين ومتنّبهين هو أمر أهمّ بكثير من الخضوع الأعمى. لأنه إذا ما لعبت المصادفة دور المزوح وكنّا في مزاج قلق ومتعجّل، نعيد إحباطاتنا الملحة إلى الظلّ حيث يتلاعب بها *الألعبان*. ويمكن للتزامن أن يرينا وجهاً جديداً من أوجه تطورنا بسوقنا إلى كتاب معين، أو صديق غير منتظر، أو إمكانية مهنية جديدة. وفي مثل هذه الحالات يتوقّع المرء تورّط *الذات* النمطية البدئية وسيكون حكيماً إذا ما بقي متنبّهاً حيال المزيد من المُشْعِرات، ليس بشكل التوافقات التزامنية وحسب، بل في الأحلام وفي الهوامات أيضاً.

من المهم في كلّ هذا أن ندرك أنّ التزامن بمعناه الأوسع لا يقتصر على التوافقات الخارجية بل يشتمل أيضاً على أعطيات الخيال الداخلية الذاتية، هوامات، إلهامات صامتة، ومشاعر. ولقد رأينا من قبل أن هرمس نفسه سيّد الخيال حين يأتي كأعطية من خلف حدود العقل الواعي. فأن نتيح لخيالنا أن يلعب، وأن نترك لهواماتنا أن تعيش يومها، يعني أن نكرم الخيال. أما إنكار ميل العقل الطبيعي هذا، وكبت الخيال، وعدم الإصغاء إليه، ورفض إكرامه حتى بانتباهنا العابر، فسوف يرفعه إلى حمل قضيته إلى الظلّ حيث ينتظره *الألعبان* بأذنه المصغية المتعاطفة.

وأن نتيح للخيال أن يلعب يعني أن نكون خفيفين من حين إلى حين، أن نترك هواماتنا تجري حرّةً. ولكي نفعل ذلك لابد من أن ندفع إلى الاسترخاء مواقفنا وأمزجتنا الجامدة الصلبة، بل ربما مفاهيمنا الأخلاقية أيضاً. ولا يعني هذا أن نُنْفِذَ رغباتنا اللاأخلاقية وإنما أن نتبع الخيال اتباعاً واعياً لكي نحرر أنفسنا من كوننا ضحية ألاعيب *الألعبان*. وحين نفسح المجال لهذا اللعب، فإنّ *الألعبان* يأتينا بتبصّرات في آمالنا، ومخاوفنا، وأهوائنا اللاواعية، وبذا يحررنا من الضغط الذي يدفعنا لأن نُنْفِذ دوافعنا التي لا نفهمها. فإنفاذ الدوافع اللاواعية هو عكس اللعب الحقّ، بل يعني أن يتملكنا نمط بدئي وما يفضي إليه ذلك من طغيان الأنا، هذا الشكل الخطير من العمى النفساني.

حتى اللعب له مقتضياته. وهو يطالب أن نتقبّل مؤقتاً أيّة إمكانية ولو كانت غير أخلاقية. وأن تعمل على استرخاء أخلاقيتك يعني أن تضع جانباً تصوّر الواقع لديك، هذا التصور المخلوق ثقافياً، والمحدود إذاً، بما في ذلك واقع ذاتك الخاص. وعندها يمكن لـ*الألعبان* أن يكشف أوجهاً من ذواتنا خَفِيَتْ عن تمحيصنا. ومع أن ذلك لا يضمن نمو الشخصية بصورة محتومة، إلا أننا حين نتيح لـ*الألعبان* أن يكون مرشدنا ونتبع لعبه على نحوٍ واعٍ، نفسح المجال لإمكانية واقعية تماماً في أن نوسّع إحساسنا بذاتنا وبما نحن عليه.

وتتطلب إتاحة الحرية الحقّة للخيال أن تكون لدينا الشجاعة لأن نعرض أنفسنا إلى حالةٍ من انعدام الأمن يخلقها استسلام المرء وخضوعه لما هو لاعقلاني. فتحليق الخيال قد يهدد المواقف والأمزجة عميقة الجذور. ومثل هذه المواقف مريحة، تفرض إحساساً بألفة العيش اليومي. كما أننا نشعر بصوابيتها وسدادها، ولذا قد يعسر أن ننفتح بجماع قلوبنا حيال لعب الخيال اللاعقلاني. ومن حسن الحظّ أن ثمّة درجة من درجات الحماية التي يحيطنا بها روح اللعب ذاته وجوّه، وهما روح وجوّ خفّةٍ وفكاهة على الرغم من كثافتهما. وبذا يحميان اللاعبين من الإفراط في حمل أنفسهم على محمل الجدّ. ويؤطّران نشاط اللعب، ويضعانه بعيداً عن المساعي الأخرى، الجدّية. وهكذا يكون اللعب، نشاط *الألعبان* مطلق العنان، مقيّداً ومكبوحاً بهذا المعنى الذي ينطوي على تناقض ومفارقة.

يمكن لنا لو رغبنا أن نعزّز انفصال اللعب عن العمل الجدي اليومي باختيار مكان خاص للعب. فقد يعمل فنان أو كاتب على تصميم غرفة خاصة وتزيينها كيما تثير الخيال وتعمّق حالة الإبداع لديه. كما يمكنك أن تختار ثياباً معينة تشعرك بأنك مسترخ، ومرتاح، ومسترسل مع خيالك. وقد تخرج في نزهة لكي تترك لأفكارك أن تجري حرّة سلسة. وهذه الاستراتيجيات تحدّ من حالات القلق وتترك لخيالنا أن يلعب بحرية. وهي تحدّد أيضاً بداية فترة اللعب الخيالي ونهايتها بحيث يمكن لنا أن نعود بعد ذلك إلى مزيد من النشاطات الدنيوية.

تأطير اللعب بوصفه شيئاً منفصلاً عن المساعي الجدية يضفي عليه طابعاً طقسياً. ومن النمطيّ أن يكون للطقوس شكلياتها التي تفصلها عن شؤون الحياة اليومية. غير أنها، كما يلاحظ ويتمونت، يمكن أن تلعب أيضاً دوراً خاصاً جداً عن طريق تنظيم كلّ ما تهتّم به

وربط عناصره بعضها ببعض[١٨٤]. ومثال ذلك طقس الزواج الذي يربط معاً شخصين في علاقة زواجية منظّمة. والحقّ أن كلمة ritual (طقس) مستمدّة من جذر هندو أوروبي يعني "يتلاءم". وهو جذر مرتبط بكلمات مثل الفن، والمهارة والنظام، والنَسْج، والحساب، التي تشتمل جميعاً على ملائمة الأشياء بعضها مع بعض لخلق حالة من النظام.

وما يميّز لعب *الألعبان* هو ما ينطوي عليه من أخْذٍ على حين غرّة، وتراكيب الواقع المدهشة التي يمكن أن تتفجّر بين يديه. لكن اللعب، من وجهة نظرنا نحن، لا من وجهة نظره، هو اتباعٌ واعٍ للفوضى التي يخلقها، بحيث يمكن لنا أن نخلق النظام. ويتمّ لنا ذلك عبر محاولتنا أن نفهم مكنونات نشاطاته، بالقدر الذي نحاول فيه أن نفهم مكنونات أحلامنا ؛فنتساءل: هل تُفضي لنا بشيء عن ظلّنا؟ هل قوة *الذات* هي التي توجهها؟ ما الذي تعنيه فيما يتعلّق بنمونا الفردي؟

يمكن لنا أن نرى هذين الوجهين الطقسيين من أوجه اللعب، أي انفصاله عن شؤون العيش الجدّية واضطلاعه بدور في خلق النظام، في طريقةٍ خاصة من طرق السبر الذاتي تُدعى *الخيال الفعّال* طوّرها يونغ نفسه، واستخدمها بكثرة. ففي هذه الطريقة يُتاح للصور الهوامية أن تعيش حياة خاصة بها، ثم يتاح لها أن تتفاعل معنا كما لو أنها واقعية. فالصور الهوامية قد تتشارك في اهتماماتها ومصالحها، فتقودنا في بعض الأحيان إلى عوالمها الخاصة لتُرينا الأشياء التي ترغب في أن نراها. ويقدم روبرت جونسون، في كتابه عمل باطني، وصفاً واضحاً لهذا الإجراء الرائع الذي يرمي إلى توسيع معرفتنا بذواتنا عن طريق اختبار مباشرٍ لأوجهٍ من ذواتنا تظلّ مخفيّة في العادة. ومن يمارسون الخيال الفعّال غالباً ما يفيدون فائدة كبيرة من أوجه اللعب الطقسية بإفرادهم له زمناً خاصاً أو مكاناً خاصاً. ذلك أنّ هذه الطريقة تسهّل عليهم أن يتخلّوا عن الصور الهوامية التي تكون في بعض الأحيان ساحرةً ومغويةً.

الحياة بوصفها لعباً:

يمكن لنا، إذا ما كانت لدينا الشجاعة حقّاً، أن نحيا الحياة كلّها كما لو أننا في لعبة. ولا يعني ذلك أن نكون عابثين طائشين لا نشفق على الآخرين، بل يعني أن نحمل موقفاً

نيّراً، واثقاً، ومنفتحاً تجاه أنفسنا وتجاه العالم. وثمّة بردية مصرية من القرن الرابع عشر قبل الميلاد تصوّر الحساب الأخير لأحد الموتى، حيث يبدو قلبه وقد وُضِعَ في كفّه ميزان وفي الكفّة الأخرى ريشة طاووس. أما في الأسفل فيقف مفترس الأرواح، مستعداً لقبض روحه إن أخفق في اجتياز الحساب. وعلى اليمين يقف أوزيريس، إله العالم السفلي، مستعداً لقبض روحه إذا ما اجتاز هذا الحساب. والرسالة تبدو واضحة تماماً. كُن خفيفاً! فلكي يجتاز المرء الحساب ينبغي أن يكون قلبه أخفّ من الريش(*).

ويُقَال في بوذية التيبت إن ما يميّز طبيعة الإنسان عن طبيعة الحيوان ليس الذكاء بل الفكاهة. ولكي يحيا المرء الحياة بوصفها لعباً عليه أن يتعلم الرؤية بعين الفكاهة. وهو أمر يساعد على موازنة ما في الوجود الإنساني من مأساة بما هو عجيب مدهش. ويتطلب مثل هذا الموقف شجاعةً لأنه يتطلب أن ننفتح حيال كلّ من اللايقين في العالم الخارجي واللاعقلاني في العالم الداخلي.

ويمكن للموقف اللعوب حقّاً، وإنْ كان قصير الأجل، أن يعمل كمحفّز للتزامن. كما أنّ الموقف المنفتح الجذل، الخالي من الهموم، يحدّ من الظلّ ويجعله في حدّه الأدنى، ذلك أنّ الدفاعات تكون متراخيةً. ونتيجة لذلك فإنّ التوافقات غالباً ما تكون باعثةً على البهجة والسرور. وفي بعض الأحيان، يكون ثمّة إحساس بالثقة والانفتاح الإيجابيين يكادان يتيحان للمشاكل اليومية أن تحلّ نفسها بنفسها، بخلاف الإحساس الأكثر شيوعاً بالكفاح ضد الحوادث التصادفية التي غالباً ما يلقيها الألعبان في طريقنا. ولقد لاحظ العالم والرؤيوي جون ليلي مرةً أنّ:

> *ثمّة أيام تجتمع فيها كل الحوادث المخطّط لها لهذا اليوم، للأسبوع التالي، للشهر التالي، فتحلّ بصورة تكاد تكون آليّة صراعات سابقة ناجمة عن ساعات الاجتماعات، وعن تحديد المواعيد أو الفرص الأخيرة، والتمويل. أحدٌ ما يتّصل، ويطلب لقاءً بعد أسبوع: يكتب المرء التاريخ*

(*)- أن يكون المرء خفيف القلب ligjt hearted، يعني أن يكون خليّاً، خالياً من الهموم، جذلاً.

في دفتر المواعيد . وتأتي أزمة تنقض الموعد . وخلال بضع ساعات يتصل ذلك الشخص ذاته ويطلب تأجيل الموعد . لسبب ما طارئ لا علاقة له بأسبابنا . هكذا تتاح للمرء الفرصة لكي يحلّ الأزمة(١٨٥).

ويتابع ليلي ليشير إلى أن المرء يجب أن يتوقّع ما هو غير متوقع في كل لحظة من كلّ ساعة من كل يوم.

وبفتحنا أذهاننا لموقفٍ خليّ، لعوب، فإننا يمكن أن نفيد من الحَدْس، الذي هو نوع محدد من الغنوص، أو العرفان، الذي يبدو وكأنه يعبر حدود العقل الواعي النّفُوذَة في هذه اللحظة. والحدس هو نوع من المعرفة التي تلحّ عليها التقاليد الروحية جميعاً. وأن تكون خليّ القلب لا يعني أن تصبح وسيطاً، بالمعنى الذي تُستَخْدَم به هذه الكلمة عادةً، بل يعني أنَّ من الممكن أنْ تطوّر نوعاً من الشعور المسبق بأوضاع معينة، شعور غالباً ما يثبت أنه صائب إذا ما وثقنا به. والحقّ أنّ المشاعر الحدسية ترتبط مع التزامن بعلاقة خاصة، علاقة لم يُعْنَ بها سوى قلّة قليلة من الأشخاص.

وأحد أولئك القلّة هو بيتر كادي، وهو واحد من المؤسسين الثلاثة لجمعية فيندهورن البديلة في اسكوتلندا، الذي طور إحساسه الحَدْسي عبر سنوات من التدريب. ومما يرويه كادي سلسلة من الحوادث التي حدث كلّ منها لأنّه اتّبع دوافعه الحدسية الخاصة دون تردد. فبينما كان يشرب قهوته في مقهى في أوبان، اسكوتلندا، ولم يكن في جيبه سوى شلن واحد، شعر كادي بدافع يدفعه إلى الذهاب كيما يساعد صديقاً في لندن على بعد مئات الأميال. وما إنْ خرج من باب المقهى حتى رأى مركباً يقترب وطلب من السيدة التي تقوده أن تقلّه معها. ووافقت. كانت ذاهبة إلى لندن، حاملةً معها سلة كبيرة فيها دجاجة كاملة مطبوخة أكلاها سويةً. وبعد إقامة قصيرة في لندن، وفي طريق العودة، استقل كادي باصاً متوجّهاً خارج لندن. وعند الإشارة الضوئية رأى سيارة رياضية فيها مقعد شاغر. فتصرف ثانيةً تبعاً لدافع يدفعه ونزل من الباص وسأل سائقة السيارة الرياضية ما إذا كانت متجهةً شمالاً. ولقد كانت كذلك فعلاً وأقلّته الطريق بكامله إلى اسكوتلندا بسرعةٍ بلغت ثمانين أو

تسعين ميلاً في الساعة! وكان معها عدد كبير من السندويشات فلم ينقصهم الطعام بل كان وافراً. وفي تلك الليلة، وكانت وقد بقيت بعض المسافة يجب أن يقطعها، أوقف شاحنةً كانت تنقل الأسماك. وكان السائق قد قضى ست عشرة ساعة على الطريق دون استراحة وسُرَّ إذْ عرض عليه كادي أن يسوق بدلاً منه. كما اشترى طعاماً لكليهما. ومما قاله كادي لاحقاً عن هذه الرحلة: "لقد أُنْجِزَت كلّها في أقلّ من أربعة أيام. وما كان بمقدوري أن أنجزها بمثل هذه السرعة لو أخذت سيارتي. وعلى الرغم من انطلاقي في هذه الرحلة وليس في جيبي سوى شلن واحد فإن كل شيء قد توفّر بطاعة مباشرة وانضباط"(١٨٦).

نرى في قصة كادي هذه تلك الإمكانيات اللافتة التي وفّرتها رعايته لحدسه متضافرة مع خضوع منضبط لدوافعه. ونرى أيضاً شخصاً راغباً في أن يترك لحاجاته ومشاريعه الملحة أن تتبع مباشرة تلك الوكزة الخفية الدقيقة التي يكزه بها صوت داخلي. فهو مستعد، بمعنى ما، لأن يترك للوضع الخارجي ولاستجابته الحسّاسة الداخلية لهذا الوضع أن يحدّدا مصيره بسهولة ويسر.

وهناك قصة من زن توضح ما يعنيه أن يعيش المرء وكينونته منفتحة برمّتها لأيّ مصير ينزل بها. وهي قصة عن معلّم يُدعى هاكوين وفتاة عازبة التحقت بمعبده. وبعد فترة حملت الفتاة. وحين ألحّ عليها والدها الحانق لكي تبوح باسم عاشقها، ادّعت أن هاكوين هو والد الطفل. وهبّ والد الفتاة كالعاصفة إلى المعبد وهو يحمل الطفل، ووضعه عند قدمي هاكوين وراح يوبّخه على سلوكه الشائن. فردّ هاكوين: "آه، هل الأمر هكذا؟"، وأخذ الطفل بين ذراعيه ولفّه بملابسه الرثّة. وسرعان ما ذاع الخبر بأن المعلم الجليل يحضن طفله الحرام، وكان يُرَى حاملاً الرضيع بين ذراعيه أثناء جولات التسوّل في البلدة. ولاشكّ أن مثل هذا السلوك من قبل المعلم كان فضيحة، وبدأ مريدوه يتخلّون عنه. وامتلأت البلدة بالقيل والقال، غير أن هاكوين لم يكترث بكلّ ذلك. أما الفتاة فقد فزعت في النهاية من أن تفقد طفلها، واعترفت لأبيها بأن هاكوين ليس عشيقها. وأحسّ الوالد برعب يخنقه وهرع إلى المعبد يرجو هاكوين أن يصفح عنه ويعيد الطفل. فردّ هاكوين: "آه، الأمر هكذا؟" وأعطاه الطفل(١٨٧).

تمثل هذه القصة صلة المعلّم بـ الذّات النمطية البدئية والانفتاح والثقة- ولعل الإيمان هي الكلمة الأفضل- اللذين توفرهما هذه الصلة التي تتمّ عبر الألعبان. كما توضح القصة أيضاً ما يتمتّع به هاكوين من مرونة تعانق كل ما يمكن أن تجود بـه الحياة. وبمعنى مجازيّ، فإن هاكوين لديه القدرة، مثل الألعبان، على أن يّتخذ أية هيئة من الهيئات، أن يكون والد طفل الفتاة العازبة وأن يكفّ عن كونه كذلك.

والحقّ أنّ هذه القدرة على اتّخاذ أية هيئة بسهولة ويسر كانت أيضاً هدف الخيمياء القروسطية. وكان يُعْتَقَد أن من الممكن تحقيق هذا الهدف عبر موتٍ ونشورٍ نفسانيين يرمز لهما نشور إله العالم السفلي في مصر القديمة، أوزيريس.

> *كان يُعْتَقَد أنّ الهدف الأسمى للنشور هو هذه القدرة على أن يكون المرء حراً تماماً في اتخاذ أية هيئة... ولقد ربط الخيميائيون هذه الفكرة بمفهومهم عن حجر الفلاسفة، تلك النواة الإلهية الموجودة في الإنسان خالدةً، كلّية الحضور، وقادرة على النفوذ في أي شيء مادي. إنها تجربة ما هو خالد ويدوم بعد الموت المادي*(١٨٨).

لقد رأينا ان حجر الفلاسفة يرمز إلى الذّات النمطية البدئية. ففي الداخل، حين يكون أثر هذه الذّات على الشخصية عظيماً، نراها تميل لأن تجعل المرء مُحَصَّناً حيال محن الواقع القاسية، بحيث "لا تكابد الشخصية تلك الآلام إلا في طبقاتها السفلية، أما في طبقاتها العلوية فتكون منفصلةً عن الحوادث المؤلمة والمفرحة على السواء"(١٨٩)، كما يقول يونغ. أما في الخارج، فقد يُشْعَر بتأثير الذّات على نحوٍ تزامني في كامل مجال نشاط المرء. تقول فون فرانز:

> *لأن المرء مرتبط بالذات، فإن هذه الأخيرة تأخذ بإحداث أثر معين... فإذا ما كان المرء مرتبطاً بالذات داخلياً، أمكنه عندئذٍ أن يخترق أوضاع الحياة جميعاً. وبقدر ما يكون خارج إسار هذه الأوضاع، فإنه يستطيع أن يجتازها؛ وذلك يعني أن هنالك نواة جوانية للشخصية تبقى منفصلةً، بحيث لو واجه المرء أشدّ الأشياء رعباً، لا يكون ارتكاسه الأول فكرياً، أو مادياً، بل اهتماماً بالمعنى*(١٩٠).

يأتي الانفتاح على التجربة عن طريق صلة بـ الذّات النمطية البدئية عبر الألعبان. وهذا الانفتاح هو لعب، واللعب هو لعبة الألعبان؛ لعبة لا عقلانية، متناقضة، وإبداعية.

الألعبان الإلهي

"المسرّة والحبّ، والنوم العذب" هي ضروب النشوة التي تتدفق من عزف هرمس على القيثارة[١٩١].

كان هرمس يُصَوَّر على بعض المزهريات القديمة متماهياً مع السيلينوي، تلك المخلوقات التي تشبه الساطيرات(*) وتعبد ديونيسوس، إله الخمر، والسُّكْر الإلهي، والرقص. وكانت هي ذاتها تبقى ثملة طوال الوقت يطوّح بها السُّكْر! وهذا الاقتران بين السيلينوي التي نصفها إنسان، والمتورطة مع ديونيسوس، يشير إلى وجهين رئيسين من أوجه هرمس وأعطية التزامن التي يعطيها.

نجد، أولاً، أنّ هذا الاقتران يربط هرمس بالمستوى شبه النفسي من مستويات اللاوعي حيث تنشأ الجذور الحيوانية للنفس. وعبر هذا الارتباط ينسج *الألعبان* الإلهي جسراً بين العوالم الأولمبية الأرفع وأعماق اللاوعي المجهولة، "مُسْتَحْضِراً... حياة مشرقةً من الهوّة المظلمة التي هي كلّ منا على طريقته الخاصة"[١٩٢]. ولقد رأينا من قبل أنّ كارل يونغ يعتقد أنّ الوعي لا يمكنه أن يوجد بطاقاته الخاصة وحدها بل يعتمد على اللاوعي لكي يستمدّ نسمة الحياة. وهكذا يضيف هرمس إلى حصتنا من هذه النسمة الحيوية بإغنائه ارتباطنا باللاوعي عبر الخيال والتزامن. فاقترانه بالمستوى شبه النفسيّ يقيم التزامن بوصفه صلة بين عالم العقل وعالم المادة. وهذا المستوى هو الأرضية الحقّة للكينونة، الـ unus mundus، العالم الواحد، مكان التقاء العقل والطبيعة. وهذا المستوى هو الذي يمكن أن يولّد، إذا ما كان بوم على صواب، نماذج نمطية بدئية ذات مدى كوني، تُعَاش وتُخْتَبَر في

(*) — الساطير Satyr إله من آلهة الغابات عند اليونان، له ذيل فرس وأذناه، ويتميّز بولوعه الشديد بالقصف المعربد وبانغماسه في الملذّات.

أعماق العقل وفي الكون الواسع على حدّ سواء . ومن هذا الينبوع العميق يستمدّ التزامن معناه، ولذا فإنّ كل توافق تزامني يعكس الدلالة ذاتها في عالم المادة والموضوعية كما في عالم التجربة الداخلية .

ونجد ، ثانياً ، أنّ اقتران هرمس مع السيلينوي، وعبرهم مع ديونيسوس، يقيم رابطة بينه وبين السُّكْر الإلهي ، والموسيقا ، والرقص . وهكذا نكتشف أنّ هرمس، مخترع القيثارة وأول موسيقيّ في العالم، يقف إلى جانب ديونيسوس والإله الهندي شيفا في مركز واحدٍ من مفاهيم الإبداع الأقدم والأرفع، مفهومٌ قائم في الإيقاع، والحركة، والانجذاب المتبادل؛ وبكلمة، في الرقص . ولقد كتب الكاتب اليوناني لوقيانوس: "يبدو أنَّ الرقص قد ظهر عند بداية الأشياء جميعاً ... حيث يمكن أن نرى هذا الرقص الأول واضحاً في رقصة البروج وفي حركة الكواكب والنجوم وعلاقاتها ، في انسجام مُنظَّم"(١٩٢) . وفي المنظومة الأسطورية الهندية، يُعْرَف شيفا الإله بأنه "سيّد الرقص" ، وكل الخليقة هي مسرحه . ورقصه هو الذي يتصادى في جميع أرجاء الكون بوصفه الطاقة الإيقاعية التي هي في أساس جميع الأشياء .

أمّا مزاج الرقص فهو ، مثل مزاج اللعب، مزاج توتر ديناميّ بين الانضباط من جهة والتخلّي عن الذات من جانب آخر . ومثل هذا المزاج يصف بدقّة جوّ علاقتنا بالعالم حين نكون في أقصى انفتاحنا حيال تجربة التزامن؛ فنحن نلعب، نحن نرقص . وسوف نعود إلى هذه الفكرة بعد أن نتوقف قليلاً لكي نتفحّص ثانيةً لغز التزامن .

يبقى التزامن منطوياً على أحجية عميقة لا تطالها أفضل جهودنا الرامية إلى فهمه، سواء في هذا الكتاب أو في أي مكان آخر . فالتوافقات التزامنية، شأنها شأن سيروراتٍ معينة في فيزياء الكمّ، تكلّمنا على الوجود بلغة الأحاجي التي لا نفاذ إليها . إنها تذكر بالكوانات في بوذية زن، وهي أحاجٍ لا حلّ عقلانياً لها ، ولو من حيث المبدأ . ومن ذلك مثلاً : أيّ صوتٍ تطلقه يدٌ واحدةٌ تصفّق؟ كيف بدا وجهك قبل أن يبدأ الكون؟ مثل هذه الأحاجي تضع تلميذ زن في وضع ذاك البرغوث الذي ضُرِبَ به المثل إذْ حاول أن يعضّ الثور الحديديّ . وهذا غير ممكن! وعلى البرغوث في النهاية أن يُذْعن مُحْبَطَاً ذليلاً في مواجهة واقع عقيم وملغز . ونحن أيضاً نواجه جداراً كتيماً إذْ نواجه التزامن، شأننا شأن البرغوث

حبيس مهمته المستحيلة. وكما يحصل حين نحاول أن نفسّر احتمال التابع الموجي الخاص بالكمون الكمومي، فإن بمقدورنا أن نرسم خطاطات من التفاسير في الهواء، غير أنَّ ذلك لا يفعل في النهاية سوى أنه يدفعنا شيئاً فشيئاً إلى عمق أحجيته.

بيد أن تلميح التزامن الذي لا مفرّ منه هو أنّ الكون تطوّقه الغائية. فالتزامن يذكّرنا بهذا النظام ويُغرينا بأن ندخل فيه. والغاية التي تأخذ شكل التوافقات التزامنية تطالنا حتى في توافه رتاباتنا اليومية. وليس هذا بـ اللوغوس، فكرة نظام كوني يجعل الكون شبيهاً بعقلٍ عقلاني، وهي فكرة شاعت على نطاق واسع في أواخر العالم الكلاسيكي في اليونان وروما. بل هو، بالأحرى، نظام اُلعبان، مُفْعَم بما هو غير قابلٍ للتنبؤ به؛ مثل مهرجٍ لا ينفكّ يصدر عنه ما هو غير متوقَّعٍ أو مُسْتَشْرَفٍ مسبقاً. أما غاية هذا النظام فلا يمكن في النهاية القبض عليها بواسطة العقل العقلاني. ولابدّ من أن تُعَاش بكينونة المرء كلّها.

والعبرة التي نخرج بها من التزامن هي ضرورة أن نقبض عليه بيد مفتوحة. وتلك الأمثلة التي أوردناها عن راما تيرثا، وبيتر كادي، وهاكوين معلّم زن، توضح جميعها ذلك الإيمان بالانفتاح. ففي حين يلتمس العقل المعرفة بوصفها مقبضاً مثبَّتاً على الكون يكسبه مزيداً من الفعالية في السيطرة وإشباع الذات، فإن التزامن لا يتيح أن يُسْتَخْدم بمثل هذه الفظاظة. ومثل البرغوث، علينا في النهاية أن نُقْلِعَ عن جهودنا الرامية إلى اختراق ما لا يمكن اختراقه وأن نستسلم لواقعٍ لا سبيل لنا إلى السيطرة عليه بل يجب أن نخضع له. وفي النهاية، ولكي نكون صادقين في استكشافنا التزامن، علينا أن نستسلم له. وهذا يعني أن نسترخي وأن ندّع لمدّ القدر الذي يكون متقلباً في بعض الأحيان أن يأخذ مجراه الطبيعي، فيغسلنا ويحملنا على نحوٍ لطيف وحميد. علينا أن نضحّي ببرامج الأنا الملحّة، الصغيرة، من أجل مجال أوسع نسهم فيه. علينا أن نتعلّم التواضع ونمتلك حسّ الفكاهة، وأن نجد في الحدس دليلاً ومرشداً ونجعل المنطق خادماً لا سيداً. فالسيطرة تجربة شخصية، أما الاستسلام فتجربة تتعالى عما هو شخصي. والاستسلام يعلّمنا أن نتحرك تبعاً للإيقاعات التي تسري عبر وجودنا، وبذلك نفتح أنفسنا لينابيع الحياة التي هي أعطية الألعبان الإلهيّ. فالرقص، مثل اللعب، هو استعارة لحالةٍ من الكينونة هي حالة استرخاء وانضباط في آنٍ معاً.

كلاهما منفتح ومستجيب للحدس البعيد عن التوتر، وكلاهما حسّاس للجوّ الذي يحيط بوضعنا الكامل، إيقاعاته، وألحانه، ومآسيه، وفكاهته. وأن ترقص يعني أن تتحرك على إيقاع هذا التناغم الكامل. هكذا ينبغي أن نتعلم الرقص.

وإذا ما أردتَ أنْ تفهمَ ما أنا، فاعلم أنَّ كلَّ ما قُلْته قد نطقتُ به على نحوٍ لعوب، وما كنت لأَخْجَل من ذلك مطلقاً. كنتُ أرقص.

يسوع المسيح
أعمال يوحنا(١٩٤).

الملاحق

الملحق I
النُّذُر والعِرَافَة

... ربّات الجبل أرينْ هرمس كيف يتنبأ بالمستقبل من رقص المويجات في حوض ماء؛ وهو نفسه اخترع كلاً من لعبة البراجم(*) وفنّ العرافة بواسطتها.

روبرت غريفز
الأساطير اليونانية

النُّذر هي حوادث- طبيعية عادةٍ، كطيران الطيور أو قصف الرعد- تعمل كعلامات على أشياء قادمة. أمّا العِرافة فتقضي إسهاماً فاعلاً. فعلى المرء أن يطرح سؤالاً، ثم يقذف في الهواء ساق ألفيّة(**) أو قطعة نقدية، أو يحرق درع سلحفاة ويصغي إلى ما يصدر عن ذلك من فرقعات، أو بعبارة أخرى يخلق نوعاً من الحوادث العشوائية في الظاهر يمكن أن يُقْرَأ فيها الجواب. وسوف نبدأ بالنُّذر.

غالباً ما نفكّر بالتوافقات التزامنية على أنها مترسّبة عن أنماطٍ بدئية لا واعية هي أسبق في نشاطها. وهكذا سبق ظهورٌ أبكر للخنفساء الرمزية في ذهن مريضة يونغ، مما أدى إلى حلمها بهذه الحشرة. وكذلك سبقَ انهماكُ يونغ في دراسة معنى رمز السمكة سلسلةً من ظهورات الأسماك التي رآها يونغ خلال بضعة أيام متتالية. فإذا ما عكسنا الوضع، بحيث يكون الحادث الخارجي هو ما يُشاهَد أولاً، كنّا أمام النذير.

(*) — البراجم (مفردها برجمة)، مفاصل الأصابع أو العظام الصغيرة في اليد والقدم.

(**) - الألفيّة أو ذات الألف ورقة، نوع من النبات.

ولقد لاحظنا في الفصل الخامس أن المثال الثاني الذي وصفه يونغ في مقالته عن التزامن قد اشتمل على نذير. وهذا المثال هو حادثة وقع فيها أحد مرضى يونغ صريع هجمة قلبية قاتلة في الوقت الذي أصيبت فيه زوجته، وهي في البيت، بحالة من الشدّة سبّبها تجمّع عدد كبير من الطيور أمام البيت، وهو أمر كان قد رافق وفاة أمها وجدّتها لأمها. ولاحظنا أيضاً اقتران الطيور القديم مع الروح وطيرانها عند الموت فضلاً عن ملاحظتنا أنّ النُّذر غالباً ما تشتمل على حوادث طبيعية، بخلاف معظم التوافقات التزامنية التي تبدو مؤلّفةً من إبداعاتٍ بشرية كالكلمات أو الأرقام.

النُّذُر والشامانيّة

من الممكن أن تكون النُّذر، نظراً لارتباطها الصميمي مع عالم الطبيعة، من بين أوائل التوافقات المحمَّلة بالمعنى التي خَبِرَتها البشرية الأولى. ولقد قام كثير من الأنثروبولوجيين وعلماء النفس بدراسة مفصّلة للطريقة التي خَبِرَ بها البشر الأوائل العالم[١٩٥]. ورأوا أنَّ أولئك البشر كانوا يعيشون في عالم من السحر، مثل الأطفال الصغار. وكان الأشخاص ذوو المعرفة في ذلك العالم سحرةً. ويمكن لنا أن نجد صورة ممارسي السحر هؤلاء باقيةً إلى الآن على جدران الكهوف التي استخدمتها قبائل العصر الحجري القديم. ويلاحظ جوزيف كامبل، مثلاً، أنَّ ما لا يقل عن خمس وخمسين من صور السحرة قد وُضِعَتْ بين قطعان الحيوانات التي ترعى على جدران العديد من الكهوف. ولقد كان هؤلاء السحرة طبعةً باكرةً من الشامانات المُحْدَثين.

فالشامان، القديم والمُحْدَث، يوفّر لجماعته منفذاً أو مدخلاً إلى عالم الأرواح، كما يعمل أيضاً كطبيب. وهو يفيد من فهم عميق للحياة وتضلّع منها ومن ألغازها مما لا يُتَاح لأولئك الذين لم يتلقّوا ذلك التدريب الخاص الذي يتمّ الاختيار على أساسه. ومن المحتمل أنَّ عمل الشامان في الثقافات القديمة كان تأويل معاني العلامات الطبيعية أو النُّذر؛ كأن يستكشف المستقبل في طيران الطيور، وحالة الموج، وأشكال الحساب المتبدّلة.

غير أنّ النُّذر والتزامن وجهان لعملة واحدة، كما رأينا. ولذا ليس من المدهش أن نجد التوافقات التزامنية مترافقةً مع الشامانيّة. فلو نظرنا إلى تدريب الشامان ومهاراته الفريدة من الجانب الآخر قد نتوقّع أنها تولّد حالة عقلية، دماغية، تحفّز التزامن. يقول مايكل هارنر في كتابه الممتع طريقة الشامان:

> *من المهم في العمل الشاماني أن يكون هنالك انتباه لحدوث تزامنات إيجابية، فهذه التزامنات هي الإشارات التي تدل على أنّ ثمّة قوى تعمل لإحداث آثار أبعد بكثير من نطاق الاحتمال العادي وحدوده. والواقع أنّ مراقبة تكرّر التزامنات الإيجابية كنوع من المنارة التي تشبه إشارة الراديو الاتجاهية هي ما يشير إلى أننا نستخدم إجراءات وطرائق صائبة أم لا*[١٩٦].

العرافة قديماً وحديثاً

عرفت الثقافات الزراعية الكبرى في الشرق الأوسط القديم نمطين من الممارسات العرافيّة التي كانت تؤدّى على نطاق واسع. وقد اشتمل النمط الأول على تحويل في الوعي باتجاه حالة شبيهة بالنشوة باستخدام واحدة من طرائق كثيرة منوعة كالتحديق في كرّة من البللور أو النظر إلى سطح بحيرة رائق وهو يعكس صورة السماء. ومن الواضح أن معبد دلفي القديم كان يطلق تراكيز مرتفعة من أول أوكسيد الكربون الذي كان يُحْدِث تبدلاً في حالة كهّان المعبد العقلية. ففي مثل هذه الظروف يخضع المرء لرؤى أو لغيرها من الظواهر التي تُحْدِثُ الوَجدْ. أما النمط الثاني، وهو النمط الذي يثير اهتمامنا هنا، فهو فن قراءة المعنى في حوادث عشوائية في الظاهر. وكلما ازدادت عشوائية الحادث كان ذلك أفضل. وهذا ما يكافئ قراءة "العلامات"، أو النذّر.

كادت العرافة في ما بين النهرين القديمة أن تكون ضرباً من الهوس، فكان يُعْتَقَد أن كل حادث من الحوادث ينطوي على معنى. وتبعاً لمؤرّخ مسائل السحر والتنجيم سيليمان:

كان سكان ما بين النهرين معلّمين في فنون الغيب، يتنبّأون بالمستقبل بواسطة أكباد الحيوانات المذبوحة وأمعائها؛ وبواسطة النار والدخان، ولمعان الأحجار الكريمة؛ ويستشرفون الحوادث من خرير الينابيع ومن أشكال النبات. كانت الأشجار تكلمهم، وكذلك الحيّات، "أحكم الحيوانات" . وكانت ولادة حيوان أو إنسان مشوَّه الخلقة هي نوع من البشير، أمّا الأحلام فلم تعدم قط مؤوليها المهرة. وكذلك علامات الجوّ، من مطر، وسحب، ورياح، وبرق، حيث كانت تؤول على أنها نُذُر وبشائر؛ وفرقعات الموقد والألواح الخشبية التي كانت تستشرف حوادث المستقبل... أما الهوام وغيرها من الحشرات، وكذلك الكلاب، فكانت تحمل رسائل لها علاقة بالسحر والتنجيم[١٩٧] .

كانت بلاد ما بين النهرين مشهورة في جميع أرجاء العالم القديم بسحرتها العظماء . غير أن العرافة كانت تمارس أيضاً في الحضارات القديمة الأخرى ويبدو أنها كانت القاعدة لا الاستثناء . وتشتمل القائمة الطويلة على أوربا القديمة كلّها ، ومصر ، واليابان ، والصين ، وفلسطين .

في الصين القديمة كان من الشائع أن تُنْقَش أسئلة على عظم أو على درع سلحفاة ثم تُلقى في النار لتُقْرأ الإجابات في الفرقعات التي تسبّبها الحرارة[١٩٨] . وثمّة إجراء كان يُمَارس على نطاق واسع في العالم القديم واستمرَ حتى العصور الوسطى ويتمثّل بالقرابين الحيوانية، من خنزير ، أو بقر ، أو ماعز ، أو حتى من الطيور ، التي كانت تُذْبَح وتُفْتَح وتقرأ إجابات الأسئلة تبعاً لأحوال أمعائها .

قد يبدو أن هذا الضرب من العرافة يحتاج إلى قدر كبير من الحدس، غير أن الحال لم يكن كذلك على الدوام. فغالباً ما كانت توضع قواعد ، وقواعد نوعية ومحددة. وهنالك ستة ألواح بابلية تشتمل على تعليمات تخصّ القيام بالعرافة عن طريق صبّ الزيت في وغاء من الماء أو العكس.

إذا انقسم الزيت إلى قسمين، لدى استشارته بشأن الحرب، فذلك يعني أنّ المعسكرين سيواجه أحدهما الآخر؛ أما بشأن معالجة إنسان مريض، فذلك يعني أنه سيموت. وإذا ما انفصلت قطرتان من الزيت، إحداهما كبيرة، والأخرى صغيرة، فذلك يعني أن زوجة الرجل سوف تحمل بطفل؛ أما بشأن رجل مريض، فذلك يعني أنه سيُشْفَى(١٩٩).

ونجد أمثلة عديدة من هذا النوع في مجموعة لويو وبلاكر نبوءاتٌ وعرافة. ومثال ذلك أنّ هنالك لوحين يتعلّقان بقراءة الدخان، وينصحان بما يلي:

إذا ما اتجه الدخان إلى الشرق واختفى عند فخذي الكاهن، فسوف تكون لك الغلبة على أعدائك. وإذا ما اتجه الدخان إلى اليمين، لا إلى اليسار، فسوف تكون لك الغلبة على أعدائك. أما إذا اتجه إلى اليسار لا إلى اليمين، فسوف تكون لأعدائك الغلبة عليك(٢٠٠).

والسؤال الذي يخطر في الذهن هو ما إذا كان من الممكن لمثل هذه الإجراءات أن تسفر عن أية نتائج مفيدة لها شرعيتها. ولعل العامل الحاسم الذي يدفع من يمارسونها إلى النجاح حين تسفر عن مثل تلك النتائج هو موقفهم الذي يتّخذونه في مقاربتهم فعل العرافة. وتشير تجربة مؤلّفيّ هذا الكتاب مع إي تشنغ، وهو شكل صيني قديم من العرافة يستخدم اليوم على نطاق واسع، إلى أنّ مقاربة المهمة بموقفٍ من الإجلال والاحترام هي أمر بالغ الأهمية في الحصول على نتائج مفيدة ومشروعة.

وربما لا نعرف قط ما إذا كانت تلك الإجراءات القديمة قد أثمرت مثل هذه النتائج، غير أن استمرار هذه الممارسات في ثقافة معينة إلى العصور الحديثة لابد أن يكون أمراً ذا دلالة. وهذه الثقافة هي ثقافة التيبت التي كانت ممارسة العرافة واسعة الانتشار فيها قبل أن تتولّى الصين أمرها. ولم يكن الأمر مقتصراً على وجود أنماط كثيرة تتراوح، مثلاً، بين رؤية الرؤى وفكّ رموز ما تبديه الطيور من سلوك، بل تعدّاه إلى ممارسة كثير من الناس فنون العرافة. وأكثر هذه العرافة كان يمارسه اللاماوات [الكهّان]، مع أنّ المجال كان مفتوحاً لكلّ من يريد

أن يصبح موبا أو عرّاف. ويقول لاما تشيم رادا: "لم تكن مهنة العراف المحترف طريقة مضمونة لقيام المرء بأوده وأود عائلته. فكلّ من لا تثبت الحوادث تنبؤاته سرعان ما يخسر سمعته، وتكسد حرفته بسبب ذلك". ويقول أيضاً إنّ "بعض العرّافين كانوا محلّ ثقة بسبب صدقهم وأصالتهم، أما غيرهم فذاع صيتهم أنهم دجّالون ولم يحظوا بأي احترام"(٢٠١).

العرافة اليومية

لا تزال قراءة النّذر أمراً يمارسه الكثيرون. ولا نزال نجد الشامان في الثقافات القبلية التقليدية المنتشرة في جميع أرجاء المعمورة. غير أنّ العرافة ليست مقتصرة على أولئك الذين يمتلكون معرفة خاصة أو قدرات خاصة. وثمّة أمثلة آسرة من أمثلة العرافة لا تزال تزخر بها جماعات ثقافية كثيرة في كل مكان من العالم، من أوربا إلى أبالاتشيا. أما طرائقها فتشتمل على قراءة المعاني التي تنطوي عليها نماذج الدخان الصادر عن قناديل أُطْفِئَتْ للتوّ، وفكّ الرموز التي تحملها رسائل السلوك الصادر عن الحيوان (وهذه واحدة من أقدم ممارسات العرافة المسجَّلة)، فضلاً عن الطرائق التي سبق أن مرّت معنا.

غير أنّ بمقدور المرء أن يرفع كثيراً من شأن المعاني الخفيّة والمعرفة السرية وبذا يغفل حوادث تبدو حاملةً رسائلها الخاصة الواضحة. ومثال على ذلك أنّ شخصاً من معارف أحد مؤلّفي هذا الكتاب كان يأمل أن تحمل امرأته بطفل، وكثيراً ما استخدم هو وزوجته اختبارات الحمل المنزلية، من ذلك النوع الذي يمكن شراء لوازمه من الصيدلية، حيث ترتسم حلقة صغيرة يبلغ قطرها سنتمتراً واحداً تقريباً وتعوم في أنبوب الاختبار الصغير حين يكون الاختبار إيجابياً. وذات صباح، ولم يكن الاختبار قد أبدى أية علامة من علامات الإيجابية، شعر الزوج الآمل بشعور حماسيّ وخارق لم يعهده من قبل. وبينما كان يقود سيارته في طريقه إلى العمل ذاك الصباح لفت انتباهه وجود سحابة غريبة، كانت تشكل حلقة كاملة تقريباً في سماء صافية لم يكن فيها سواها. ودامت هذه السحابة ما يقارب الخمس دقائق وراحت تنقل إليه شعوراً بأنّ ثمة طفلاً قادماً. ما هي إلا أيام حتى ظهرت نبوءة أنبوب الاختبار وارتسمت حلقة ملونة صغيرة.

من الواضح في مثل هذه الحالات أن النُّذر تنطوي على ما هو مشترك مع أمثلة أخرى من التزامن؛ شعور بالقدرة أو القدسية، كما لو أنّ المرء قد مسّته سلطة إلهية. وهو شعور قد ينقل إحساساً بالغبطة والثقة العميقتين، كما في المثال السابق، وقد ينقل إحساساً بالخوف أو توقّع الشرّ الوشيك، كما في مثال الطيور التي أحاطت بمنزل المرأة بينما كان زوجها فريسة هجمة قلبية مميتة. فهذه المرأة لم تكن بحاجة إلى ما يسهّل لها تأويل هذا النذير، إذْ كانت قد خَبِرَتْه مرتين من قبل.

العرافة الفاعلة

يمكن لأولئك المهتمين بمقاربةٍ فاعلةً للعرافة أن يلجأوا إلى إجراءات عملية عديدة. فالقدماء، مثلاً، كانوا يطلقون طيوراً حبيسةٍ ليراقبوا طيرانها. وهناك طرائق فاعلة تُمَارس اليوم على نطاق واسع هي الـ إي تشنغ وأوراق التاروت.

وحين نقلّب صفحات إي تشنغ، أو كتاب التبدّلات، نقع على مجموعة وافرة من الأمثال والصور مستمدّة من كلّ من عالم الطبيعة وعالم الصين القديمة السياسي والاجتماعي. ويعود كثير من هذه المواد في أصوله إلى التراث الكونفوشيّ، بما عُرف عنه من عناية بالحياة السياسية والاجتماعية المنسجمة المتناغمة. غير أنّ جذور هذا الكتاب تمتد عميقاً في تربة التاويّة، تلك الرؤية الأشدّ ارتباطاً بالكلّية بين جميع رؤى العالم. وإذا ما أخذنا الكتاب ككلّ، نجد أنه يمثّل علامة رفيعة من علامات الحكمة البشرية جديرة بالدراسة[٢٠٢].

ولكي تستشير إي تشنغ، عليك أن تُبْقي في ذهنك السؤال الذي تودّ أن تطرحه عليه، بينما تقذف ستّ مراتٍ سوق الألفيّة الخمسين (يُسْتَخْدَم في الغرب عادةً ثلاث قطع نقدية بدلاً من ذلك). وتقودك نتائج عمليات القذف هذه إلى مجموعة محددة من الأمثولات أو الحكايا الرمزية في الكتاب يمكن أن تجيب عن سؤالك المطروح إذا ما كنت تحسن قراءتها.

والتجربة الأولى مع إي تشنغ هي تجربة مذهلة. فالأمثال لها طريقتها الخارقة في الكلام المباشر على لبّ السؤال، مهما يكن هذا السؤال مرتاباً ومشككاً. وذلك فضلاً عن أن الشكل الأمثولي الذي يتّخذه الجواب يشجع على الاستكشاف الفاعل لما ينطوي عليه من حكمة.

كان يونغ مأخوذاً بهذا الكتاب وغالباً ما كان يستشيره. ولقد تعاظم اهتمامه به بعد صداقته مع ريتشارد ڤلهلم، عالم الصينيات البارز وأول من قام بترجمةٍ صالحةٍ لهذا الكتاب إلى لغة غربية. وفي عام ١٩٣٠ ألقى يونغ خطاباً في ذكرى فلهلم وقدّم فيه فكرة التزامن لأول مرة بوصفه مفهوماً "لا يقوم على مبدأ سببي، وإنما على مبدأ (لم يُسَمَّ إلى الآن لأننا لم نجد بعد ما يفي بالمرام) أدعوه متردداً بمبدأ التزامن"[٢٠٣]. كما أشار يونغ في ذلك الخطاب إلى أنّ هذا المبدأ يشكّل أساساً لعمل إي تشنغ. وتتمثّل الفكرة في أساسها في أنّ عمليات القذف العشوائية لسوق الألفيّة أو القطع النقدية توفّر فرصة ظهور نموذج يعكس نموذجاً من الحوادث أوسع بما لا يُقَاس.

وما يقابل إي تشنغ في الغرب هو التاروت، وهو عبارة عن رزمة مؤلّفة من ثمان وسبعين ورقة تشبه ورق اللعب تمثّل شخصيات متنوعة مستمدّة من حياة القصور في العصور الوسطى، وإنْ كان هنالك ما يدعو إلى الاعتقاد بأن أصول التاروت أقدم بكثير. أما استخدام هذه الرزمة فيتمّ بطرح سؤال في الذهن ثم خلط الرزمة وقطعها عدداً من المرّات بطريقة بالغة التنظيم وفَرْد الأوراق لكي تُقْرَأ.

واستشارة التاروت هي عملية أعقد بكثير قياساً إلى استشارة إي تشنغ. كما أنّ فلسفة التاروت أعقد أيضاً. ويذكر أولئك الذين يستخدمون التاروت أن الإجابات التي تصدر عنه يمكن أن تكون أكثر تحديداً وتفصيلاً إذا ما قورنت بإجابات إي تشنغ. وكما هو الحال مع إي تشنغ، فإن مقاربة التاروت باحترام تبدو شرطاً مسبقاً لابدّ منه. وبخلاف إي تشنغ، يُنْصَح عادةً بألا يقوم المرء بقراءة التاروت لنفسه، نظراً لما ينطوي عليه ذلك من خطر اللاموضوعية.

ولقد أعطى كلّ من إي تشنغ والتاروت نتائج لافتة تماماً بالنسبة لمؤلّفي هذا الكتاب، مع أن تجربتنا مع الأخير لا تزال محدودة. ولقد ثبت أنّ "النبوءة"، كما يدعوها إي تشنغ، كانت مفيدة أكثر من مرّة حين واجهتنا ضرورة اتخاذ قرارات صعبة. غير أننا نشعر تجاه هذين الإجرائين بإجلال عظيم يمنعنا من أن نلجأ إليهما إلا بين الفينة والفينة. لقد كتب يونغ في أواخر حياته: "لم أستخدمه [إي تشنغ] منذ أكثر من سنتين إلى الآن، إذْ أشعر أنّ على المرء أن يتعلم السير في الظلام، أو يحاول أن يكتشف ما إذا كان الماء سيحمله (كما في تعلّم السباحة)"[٢٠٤].

الملحق II
التزامن والاحتمال

ربما نحن بحاجة لأن نكون أكثر جذريّة بكثير قياساً بما سمحنا به لأنفسنا حتى الآن من فرضياتٍ شارحة. فمن الممكن أن يكون عالم الوقائع الخارجية أشدّ خصوبةً ومرونةً مما تجاسرنا على افتراضه...

إ.أ. برت

الأسس الميتافيزيقية للعلم الحديث

لم نُعْنَ عناية معمّقةً في متن هذا الكتاب بتأويل التزامن القائم على الاحتمال، أي بذاك التأويل الذي يرى أنّ كلّ ما ندعوه بالتزامن ناجمٌ عن تقلّبات المصادفة المحضة. وأحد أسباب إحجامنا هذا هو أننا نرغب في أن نتفادى أسلوب الكتابة الأكاديمية المملّة الذي يقتضي من المرء أن يردّ على اعتراضات خصومه في كلّ صفحة. خاصةً أننا نعتقد مع مايكل شاليس أن الحجج القائمة على الاحتمال ليست بالحجج الحصيفة(٢٠٥). دعونا نشرح باختصار.

لكي تعرف ما هو الاحتمال الرياضي لحادثٍ معينٍ من الحوادث عليك أن تعرف كلّ الحوادث التي يمكن أن تقع في الوضع الذي أنت بصدده. وعلى سبيل المثال، إذا اشتركت أربعة جياد في سباق يمكننا أن نقول إن حظوظ أحدهما في كسب السباق هي ١ إلى ٤، شريطة عدم وجود أية معلومات أخرى عن هذه الجياد. فإذا ما علمنا أن أحدها لم يسبق له أن خسر سباقاً وأن الثلاثة الأخرى لم يسبق لها أن ربحت أيّ سباق، أمكننا أن نزيد رهاننا

على الجواد الأول، لكننا لا نستطيع أن نحدد بدقة ما هو الاحتمال الرياضي لفوزه. فالمتغيرات التي يمكن أن تؤثّر على الجياد هي أعقد بكثير من أن تتيح لنا مثل هذه الدقة الرياضية. فإذا ما مضينا أبعد، وافترضنا أننا لا نعلم عدد الجياد المشاركة في السباق أو إن كانت جميع الحيوانات المشاركة هي جياد فعلاً أو ما إذا كان السباق سيحصل فعلاً. ففي مثل هذه الحالات، ما هي احتمالاتنا؟ من الواضح أننا لا نستطيع أن نحسب احتمالات هذا الوضع دون معرفة مسبقة ودقيقة به.

كم نوعاً من الحشرات كان يمكن نظرياً أن يطير إلى نافذة يونغ أثناء رواية مريضته لحلمها؟ ما هي فرص أن تكون قد رأت مثل هذا الحلم؟ كم مرّة رأى يونغ حشرات تنقر على نافذته؟ واضحٌ أنّ من غير الممكن أن نحسب ولو احتمالاً تقريبياً لمثل هذا الحادث. ولا شكّ أن مثل هذا الحساب لابدَّ أن يفشل في الانطواء على ما حمله الحادث من معنى ذاتي خاص بالمريضة التي أعطته ما فيه من قوة خارقة (قدسية).

تعالوا نتفحّص مثالاً أورده آرثر كوستلر في كتابه تحدي المصادفة[٢٠٦]. وهو مثال يُعنى بناشرٍ يُدعى جيفري سايمونز، من دار و. ه. آلن وشركاه. فبعد خمس وعشرين سنة من العمل في مجال النشر، وجد سايمونز نفسه لأول مرّة في وضع يفرض عليه أن يدمّر كلّ ما لديه من نسخ أحد الكتب بتحويلها إلى عجينة ورقية وبيعها بقيمة هذه العجينة. ولم يكن يعلم أين يجد مطحنة ورق كي يبيعها النسخ، ولذا ذهب ليسأل مدير الإنتاج. ولم يكن هذا الأخير يعلم، لكن صبياً صغيراً يعمل في المستودع صادف وجوده هناك وتطوّع حين سمع الحديث وذكر اسم مطحنة فيليبس ميلز، وهي مطحنة يعرفها لأنها تقع بالقرب من منزله. ورفع سايمونز سماعة هاتف مدير الإنتاج ليطلب من موظفة الاستعلامات أن تحصل على رقم هاتف تلك المطحنة. غير أن الموظفة أجابته قائلة: "وكيلهم هنا". وظنّ سايمونز في البداية أنها تمزح، لكن الوكيل كان قد وصل فعلاً قبل ثوانٍ تماماً. وكان عجوزاً تضطره جولات عمله إلى المرور بصورة يومية تقريباً بجوار دار النشر. ومع أنه لم يسبق له أن توقف هناك من قبل، فقد دخل في ذلك اليوم إلى الدار بدافع دفعه إلى ذلك ثم لم يعد ثانيةً.

وثمّة فصل أخير في هذه القصة يطال كوستلر نفسه. فسايمونز كان قد قرأ عن اهتمام كوستلر بالحصول على روايات عن مثل هذه التوافقات الغريبة وكان متردداً في أن يكتب له عن هذا الحادث بينما كان أحد الزبائن في زيارته. وكان هذا الأخير هو ڤيسكونت موم، ابن شقيق سومرست موم، وقد جاء إليه في مسألة من مسائل العمل. غير أنَّ ما حيّر سايمونز هو أنّ موم هذا كان قد خرج للتوّ من بيت كوستلر.

تبعاً لنظرية الاحتمالات الأكثر شيوعاً، نظرية التكرار، يتوقف احتمال أيّ حادث على عدد المرّات التي حدث فيها من قبل. غير أنّ السيد سايمونز لم يسبق له أن باع أي كتاب عجينةً ورقية، كما لم يسبق لوكيل فيليبس ميلز أنْ زار دار النشر. ولذا نجد أنفسنا في حيرة وارتباك كيف نحسب احتمالات هذه الحوادث. فهذه النظرية لا تقول لنا أي شيء عن احتمال وجود صبي المستودع وكيف صادف وجوده هناك بما يلزم من معلومات ضرورية. كما لا تقول لنا شيئاً عن الأمر الأهم من ذلك وهو *حدوث هذه الحوادث كلها في الوقت ذاته أساساً*، إذ لولا ذلك لما حدث أيّ شيء خارج عن المألوف. فضلاً عن أنَّ ذلك كلّه قد تضافر مع وصول ڤيسكونت موم إلى مكتب سايمونز من بيت كوستلر مباشرةً، متوافقاً مع تفكير سايمونز في أن يرسل إلى كوستلر نفسه قصة ما حصل.

والواقع أنّ الاحتمالات الإحصائية لا يمكن حسابها في العالم الواقعي إلا في أوضاع جدّ قليلة ومحدودة. وأحد هذه الأوضاع هو المخبر، حيث يتمتع العالم أو المهندس بدرجة رفيعة من السيطرة على جميع الشروط والتحكّم بها. أما الوضع الآخر فهو الإحصاءات الواسعة جداً بحيث تطال عدداً كبيراً جداً من الحوادث المتشابهة. ومثال على ذلك أن نتوصل إلى عدد سندويشات البيغ ماك التي ستباع في الولايات المتحدة في الرابع من تموز، مع أننا لا نعلم بالضبط من هم الذين سيشترون. وثمّة وضع آخر أيضاً يمكن فيه تحديد الاحتمالات إلى حدّ بعيد وهو الإحصاءات الكمومية التي تُعنى بحوادث دون ذريّة. والحق أنّ أياً من هذه الأوضاع لا يطال معظم التوافقات التزامنية التي تفلت من السيطرة والتحكّم على الدوام كما تكون على الدوام فريدةً بالنسبة للفرد.

والمشكلة الجوهرية أكثر هي طبيعة الاحتمال ذاته. فنحن جميعاً نحمل تصوّراً عن هذا الأمر هو أقرب إلى الحدس. ولكن تعالوا لنأخذ هذا المثال من برتراند راسل، ونتساءل ما الذي يعنيه قولنا إنّ احتمال تحطّم طائرة في رحلة معينة، إلى باريس مثلاً، هو ١ إلى ١٠,٠٠٠؟[٢٠٧] تبعاً لنظرية التكرار، قد يعني هذا القول إن الطائرة قد تحطمت بمعدّل مرّة واحدة من كلّ عشرة آلاف رحلة! لكن ذلك لا يمكن أن يكون صحيحاً. فلو كانت هذه الطائرة قد تحّطمت لما كنّا على متنها. ونحن نتكلم على المستقبل، على الرحلة التالية لا الماضية. وكلّ رحلة فريدة، لها شروطها الجويّة الخاصة، ولها ربّانها ومساعده، وهلمجرا. فكيف يمكن للرحلات السابقة أن تنطبق على هذه الرحلة؟ وتسري هذه الاعتراضات ذاتها حتى لو كان احتمال ١ إلى ١٠,٠٠٠ قائماً على كلّ الرحلات التي قامت بها جميع الطائرات من هذا النوع. إذْ كيف يمكن لنا أن نتحقق ما إذا كان لهذه التشكيلة المتنوعة من الرحلات التي تتم في ظروف واقعية متبدّلة أية علاقة مهما تكن بهذه الرحلة المحددة التي ربما نكون على وشك الإقلاع معها؟

تقع نظرية التكرار في مشكلة أخطر بعد إذا ما كان الحادث المعنيّ لم يسبق أن حدث قط من قبل وليس ثمة معنى أصلاً للكلام على تكراره، كما هو الحال عادةً في التزامن. ومثال ذلك أن ملكة إسبانيا رأت ذات مرة في حلمها خنزيراً يدخل قاعة العرش. ولدهشتها العظيمة أنها وجدت خنزيراً في هذه القاعة وهي تهبط السلالم في الصباح! ولقد قيل لنا أنه لم يسبق لخنزير من قبل أنْ شوهد في قاعة العرش. فكيف يمكن أن نحصي احتمال هذا الحادث، دَعْ عنك احتمال الحلم ذاته؟

لِنَعُدْ إلى طائرتنا وإلى احتمال تحطّمها الذي يبلغ ١ إلى ١٠,٠٠٠. في الواقع نحن لا نعلم سوى أن الطائرة إما أن تتحطم أو لا تتحطم. فإذا ما تحطمت، ألا يكون الاحتمال قبل الرحلة هو ٠؟ فإذا ما كان الحادث سيحدث حتماً أو لن يحدث، كيف يمكن أن تكون هنالك أية احتمالات أخرى سوى ١ إلى ١ أو ٠؟

يعمل الرياضي ت. ر. فاين في كتابه نظرية الاحتمال: تفحص الأسس على مراجعة ما لا يقلّ عن ستّ نظريات مختلفة في طبيعة الاحتمال. ومن بين هذه النظريات تأويل

التكرار، تأويل التكرار المترابط المحدود، النظرية العشرية، وما إلى ذلك. وما يدرسه فاين هو وجود أو عدم وجود مبرّر كافٍ لتطبيق أيّ من هذه النظريات على العالم الواقعي. وما يتوصل إليه هو أنَّ لا وجود لهذا المبرّر(٢٠٨).

وبصرف النظر عن كلّ هذا، فإنَّ وجهة نظرنا هي أن أيّ قَدْرٍ من السجال لن يستطيع في النهاية أن يحلّ المسألة المتمثّلة بما إذا كانت جميع التوافقات تبلغ إلى أي شيء يتعدّى مجرد حدوثها. والقضية الأساسية هي كيف يختار المرء أن يؤول تجربة واقعٍ لا نهاية له في بعض الأحيان، أو كيف تعلّم أن يفعل ذلك. فما من محكمة استئناف نهائية كي تحكم ما الصحيح، وما غير الصحيح. ولو كانت هناك مثل هذه المحكمة لانتهت الفلسفة منذ آلاف السنين.

إنّ التحيّز الشديد الذي أبدته الانتلجنسيا العلمية خلال الثلاثمئة عام الماضية هو ما شجّع التأويلات الاختزالية وحبّذها. والوضع يتغيّر، لكن قوة عطالته لا تزال قائمة فينا. والمهمّ هنا أنّ قضية الاحتمال هي قضية اختيار لا قضية أدلّة، فما من أدلة، ملموسة في مسألة التزامن، ويمكن للحجج أن تُقَام وتُبنى في كلا الاتجاهين. ومن المعلوم أنّ لدى معظمنا ألفة بالإطار الاختزالوي من أطر العقل. وما يحتاجه المرء لكي يقدّر وجهة النظر الأخرى حقّ قدرها، وهي وجهة النظر الممثّلة في هذا الكتاب، ليس أن يؤمن بها، بل يحتاج، كحدٍّ أدنى، لأن "يتظاهر بالإيمان"، كما يقول جون ليلي، ويرى إلى أين يمكن لذلك أن يقوده.

الملحق III
فرضية المجال psi

إرفن لاشلو

تسعى الأفكار الأساسية في فرضية المجال psi لأن تقدّم أبسط خطاطة فكرية ممكنة يسعها أن توحّد ميادين الطبيعة المادية والطبيعة الحيّة التي تبدو متباينة للوهلة الأولى. وما تقتضيه مثل هذه الخطاطة هو دينامية تطورية تفاعلية لا هي بالحتميّة تماماً ولا تقطعها الحوادث العشوائية تماماً. فالدينامية المقتضاه هي دينامية احتمالية غير أنّها موجَّهة؛ حيث تقيّد احتمالاتها روابطُ متبادلة بين المنظومات المعنيّة تولّد النظام. وأفضل وجهٍ يمكن أن نفهم عليه مثل هذه الروابط المتبادلة هو وجه علاقتها بالمجالات المتمادية المتواصلة، هذه المجالات التي تقتضي خصائص وصفاتٍ تلبّيها على أفضل وجه تلك الصيغة الهولوغرافية الخاصة باختزان المعلومات وانتقالها. أمّا الجذور الفيزيائية لهذا المجال الكّلي الذي نشير إليه فتُلْتَمَسُ، بدورها، وعلى نحو معقول إلى حد بعيد، في بحر الخلاء الكومي الذي اقترحه ديراك(*). ولقد سبق لي أن فصّلت في هذه الأفكار في كتابيَّ قريبي العهد الكون المبدع والكون المترابط.

إنّ خطاطةً تُبدي الخلاء الكموميّ بوصفه مجالاً كونياً مترابطاً لابدّ لها أن تبين أن هذا المجال هو مجالٌ طاقيّ وله بنية تحتية أو أساس. وهذا أمر يتماشى مع أدلة قائمة من قبل في اكتشافات ترتبط بهذا الموضوع كاكتشاف درجة التعقيد الرفيعة التي تشكل أساساً لتفاعلات الكمّات. وهو تعقيد يشير إمّا إلى أنّ الكمّات ذاتها كيانات مركّبة، لها بنية

(*) — بول ديراك (١٩٠٢ — ١٩٨٤)، الفيزيائي والرياضي الإنجليزي الذي حاز جائزة نوبل في الفزياء عام ١٩٣٣، وقدّم عدداً من الفرضيات التي أثبت البحث اللاحق صحتها.

داخلية تفسّر ما تبديه تفاعلاتها من تعقيد، أو إلى أن بنية المجال الذي يغمر هذه الكمّات ويكتنفها هي التي تفسّر هذه الدرجة من التعقيد. ولقد قام الفيزيائيون النظريون باستكشاف كلا هذين الافتراضين، ولم يَبْدُ أن هنالك أي دليل موثوق على أنّ الكمّات كيانات معقدة هي ذاتها. ومن المعروف، من جهةٍ أخرى، أن الخلاء الكموميّ مجالٌ كهرومغناطيسي ممتدّ كونياً، وأنّ تفاعل الشحنات عديمة الكتلة في هذا المجال يخلق "مادةً" على شكل كتلة، تخلق، بدورها، التجاذب وتولّد قوى الجذب والنبذ المترافقة مع المجالات النووية. ويتمتّع هذا المجال ببنية تحتية، مع أنّ الفيزياء السائدة تراه متجانساً، موحَّد الخواص، وممتلئاً بتقلّبات عشوائية محضة (zitterbewegungen).

ثمّة نوع من التماسك المنطقي في هذا الافتراض الذي يرى أنّ مجالاً من الخلاء له بنية تحتية يكتنف الشحنات عديمة الكتلة التي تشكل الوحدات الأساسية في الكون القابل للرصد. ويبقى السؤال الأساسي هو ما إذا كانت تلك البنية التحتية تتفاعل على نحوٍ له دلالته مع الظواهر التي تظهر فيها. فافتراض أنها تتفاعل يقف في الإلكتروديناميكا المحكومة بقوانين الاحتمال(*) وراء توصيفاتٍ للظواهر الكمومية صائبةٍ على نحو لافت، دون أن يتطلب ذلك تلك الافتراضات المساعدة على تقدمها الميكانيكا الكمومية المعاصرة. وأمام مثل هذه الاعتبارات، فإننا نختار الخيار الثاني؛ الذي يرى أنّ الكمّات مغمورة في مجال معقّد.

غير أنّ هنالك سؤالاً آخر يتعلّق بما في الخلاء الكمومي من غنى بالمعلومات، أو يتعلق، بعبارةٍ أدقّ، بمجاله الكهرومغناطيسي في النقطة صفر (ZPF)(**). ولقد لاحظنا قبل قليل لأن الفيزيائين ينظرون إلى الـ ZPF على أنه متجانس، موحد الخواص، وعامل لورِنْتس فيه ثابت. وهو ما يتوافق مع اكتشاف أن الحركة المستمرة عبر الـ ZPF لا تولّد حالاتٍ من عدم التناظر (مع أنّ الحركة المتسارعة تُحدث تلك التشوهات التي تنبأ بها ديڤيز وأنرو والتي بين بتهوف ورْويدا وهايش أنها الأساس الفيزيائي للعطالة). والسؤال الذي يفرض نفسه، إذاً،

(*) — Stochastic electrodynamics (SED)

(**) — Zero – pointelectromagnetic Field (ZPF)

هو ما إذا كانت حالات عدم تناظر الحركة التي تكشفها الأجهزة الفيزيائية هي الأنواع الوحيدة التي يمكن تصورها من الآثار التي يُحْدِثها المجال في الظواهر القابلة للرصد. فقد سَبَقَ أن طرح مفهوم الأثير جانباً لإخفاقه في إحداث آثار من هذا النوع، غير أنّ ذلك لا يقتضي، كما لاحظ ميكلسون نفسه، إلغاء مفهوم المجال الأساسي المتمادي والمستمر الذي يعمل كناقل للشحنة وكوسط ناقل للمعلومات.

والفكرة المركزية هنا هي فكرة مجالٍ دون كموميّ غنيّ بالمعلومات بوصفه الوسيلة المعقولة والمطلوبة لاحتواء ظواهر مادية وبيولوجية متباينة في الظاهر ضمن نطاق إطار نظري متكامل.

لننظر الآن في السيرورات التي تؤدي إلى خلق بنية تحتية ضمن الـ ZPF. من المعروف أن الإلكتروديناميكا الكلاسيكية تتنبأ بأنّ الشحنة الكهربائية المتقلبة تُصدر مجالاً إشعاعياً كهرومغناطيسياً. كما يعتقد بأنّ الكمّات المشحونة كهربائياً تحدثُ، في تفاعلها مع الـ ZPF مجالاتٍ كهرومغناطيسية ثانوية، وأنّ هذه المجالات لابدّ أن تكون ممتدّة كونياً. أمّا الطاقة المترافقة مع هذه المجالات فتؤدي إلى تقلّبات في الجسيمات المشحونة تتولد على نحو نسبويّ بسرعة الضوء أو بقربها. ويبقى الافتراض الأخير وهو أنّ الـ Zitterbewegung عشوائي، بحيث يتوافق مع الاعتقاد بتجانس الـ ZPF، ووحدة خواصه، وثبات عامل لورِنْتس فيه. بيد أن النظرية الحالية تذكر أنّ المجالات التي تخلقها حركة الكمّات ضمن الخلاء لها مركَّبة غير متجانسة وغير متوحدة الخواص، وعامل لورِنْتس فيها غير ثابت. وهذه المركَّبة لا تتألف من الموجات الكهرومغناطيسية العرضانية المألوفة، بل من موجات "تيسلا" لا موجّهة تتولّد طولانياً. وتكون حركة الجسيمات المشحونة عبر الـ ZPF قريبة من عمل هوائيّ أحادي القطب، فتشحن مناطق موضعية من المجال الكهرومغناطيسي الرئيسي وتنزع شحنتها بالتناوب. أمّا الموجات الطولانية المتولّدة على هذا النحو فتضغط غاز الجسيم الافتراضي في الخلاء وتخلخله على نحوٍ متناوب. وبالتالي، فإنّ بنية الـ ZPF تتوسطها مجالات لا موجَّهة ثانوية، تولّدها الكمّات. ونحن نتصور الـ ZPF كمجالٍ مُبَنْيَنٍ ذي طيف كهرومغناطيسي من التوسّطات اللاموجّهة.

إن الـ ZPF، من حيث مركّبته اللاموجهة، هو متصل تتحدد فيه كل نقطة بِقَدْر موافق. فعند كل نقطة من المجال يكون التدفق اللاعشوائي موجة موضعية لا موجَّهة ضمن الطيف المشحون عديم الكتلة. ويكون القَدْر عند نقطة معينة هو دفقُ حالةٍ افتراضية أبعادها n. أمّا المجال فهو متصل من الضغوط والكمونات. ويمكن التعبير عن طاقاته المرتبطة بالضغط بلغة الديناميكا الهندسية بوصفها كموناً لا موجهاً كهربائياً ساكناً.

لننظر الآن في خواص المركّبة المجالية اللاموجهة في البنية التحتية للخلاء. إنَّ أولّ ما نلحظه هو أنّ الموجات اللاموجهة ليست من النوع الذي يحقق شروط معادلة دلامبير، أي أنها لا تشبه موجات الصوت والضوء. وذلك لآنّ السمة المميّزة لمعادلة دلامبير هي ظهور حدّ لسعة الموجة مشتق للمرة الثانية، ومثل هذا الحدّ هو بصورة عامة نتيجة للخصائص العطالية في المادة. أمّا في وسط مثل الخلاء الكمومي، فلا تنطبق مثل هذه الخصائص؛ ومن الأفضل تمثيل موجات الخلاء بمعادلات أساسية لا تحوي سوى الحدود المشتقة مرّة واحدة ومن الدرجة الأولى. غير أنّ الأنواع الوحيدة من المعادلات ذات الحدود المشتقة مرّة واحدة ومن الدرجة الأولى والتي تحكم تولّد الموجة الخطية هي معادلات شرودنغر الموجية. وهكذا نفترض أن اللاموجَّهات التي تتوسط الـ ZPF تقارب موجات شرودنغر.

والحقّ أنّ هذه الأطروحة الأخيرة توافق وظائف الذاكرة التي نحتاج لأن نقرنها بـ ZPF غنيّ بالمعلومات وذلك فيما يتعلق بأربعة من العوامل على الأقل. وأول هذه العوامل هو أنّ موجات شرودنغر خطيّة مما يتيح لأرتال الموجات المتداخلة أن تتراكب، فتحافظ على المعلومات المتعلقة بالطور بدل أن تدمّرها. والعامل الثاني، هو أنّ نماذج التداخل التي تخلقها الموجات من النمط الشرودنغري، بخلاف نماذج الموجات الهولوغرافية المؤلفة من موجات دلامبير التي لا يمكن تسجيلها على لوحات، تتطلب كامل الوسط الذي تتولد فيه الموجات. وهذا ما يتيح لهولوغرامات موجات شرودنغر أن تقوم باختزان معلومات هائلة جداً قياساً إلى الهولوغرامات القائمة على موجات دلامبير. والعامل الثالث، هو أن انعراج موجات شرودنغر عبر هولوغرام ثابت يمكن أن يخلق معلومات متغيّرة الزمن، في حين أن نماذج التداخل من النمط الدالامبيري لا يمكن أن تخلق سوى معلومات ثابتة الزمن. أما العامل

الرابع، فهو أنّ من الممكن في الهولوغرام من النمط الشرودنغري استعادة مفردات المعلومات متغيّرة الزمن المبثوثة في الوسط الهولوغرافي عبر نظام من المصادر شبه النقطية المستقلة، وذلك من قرب هذه المصادر، في حين أن استعادة المعلومات في هولوغرامات النمط الدالامبيري ليست ممكنة إلا بوسائل تبئير الموجات المنعرجة.

ونأتي الآن إلى سرعة الموجات اللاموجّهة الثانوية من النمط الشرودنغري التي تتولّد في الخلاء. من المعروف أنّ موجات شرودنغر التي تظهر من خلال انبعاثات دورية تتولّد بسرعاتٍ تتناسب مع الجذر التربيعي لتواتراتها النوعية. ومثل هذه السرعات في الخلاء لا يمكن إبقاؤها محدودةً عن طريق الثابت الذي ينطبق على تولّد الكتل المشحونة في الطيف الكهرومغناطيسي. ففي نظرية النسبية يعمل ثابت الضوء كمبدأ بديهيّ يقرر الثبات وعدم التغيّر؛ حيث يتم اختيار الضوء c في جملة إحداثيات عادية بحيث تبقى ثابتة بصرف النظر عن منحني الزمكان؛ كما يتم اختيار وحدة الزمن بحيث تصبح سرعة الضوء ضمن جملة الإحداثيات الموضعية مساوية للواحد. أما الفرضية الحالية فتوفّر أساساً فيزيائياً لقيمة c الملحوظة، وهذا الأساس هو نفاذية/سماحية الخلاء المحدودة أو المتناهية. فإذا ما كانت قيمة c متناسبة عكسياً مع الجذر التربيعي لحاصل ضرب سماحية الخلاء الكهربائية الساكنة ونفاذيته المغناطيسية، على افتراض أنّ المركّبتين الكهربائية والمغناطيسية تشيران إلى تقييدين للخلاء قابلين للمقارنة، فإن ذلك يوفّر أساساً فيزيائياً للسرعة المحدودة التي تبديها الكتل المشحونة (الكمّات) غير أنه يترك انتشارات الشحنة عديمة الكتلة (لا موجّهات الخلاء) دون أن تتأثر.

واللا موجهات لا تتولد وتنتشر على نحو مختلف عن الموجات الكهرومغناطيسية الكلاسيكية. ولقد بيّن إ. ت. وايتّيكر في مقالةٍ أساسية نُشِرَتْ عام ١٩٠٣ أن الموجات الطولانية تنتشر بسرعة محدودة ومتناهية يمكن أن تفوق سرعة الضوء عدداً هائلاً من المرّات. ولأنّ اللاموجهات هي موجات طولانية فإن انتشارها يتناسب مع كثافة- كتلة الوسط الذي تنتشر فيه. والكثافة- الكتلة تحدد الكمون اللاموجة الكهربائي الساكن الموضعي في الخلاء؛ ولذا فهو كمية متغيرة، كبيرة في مناطق الكتلة الكثيفة، في النجوم

والكواكب أو بقربها، وصغيرة في الفضاء العميق (وهو تغيّر ينجم عن زيادة شدّة دفق الخلاء بسبب تراكم الكتل المشحونة). وبالتالي، فإنّ اللاموجهات ترحل بسرعة أكبر عبر مناطق الخلاء كثيفة المادة قياساً إلى الفضاء العميق، على نحو يشبه كثيراً موجات الصوت المنتشرة طولانياً التي ترحل بصورة أسرع في وسط كثيف مثل الماء قياساً إلى سرعتها في وسط قليل الكثافة كالهواء (وعلى نحو يشبه أيضاً موجات وايتّيكر الطولانية المتعلّقة بالجاذبية والثقل والتي ترحل بسرعة أكبر من سرعة موجات الضوء).

يمكن لـ ZPF الذي تتوسّطه اللاموجّات ان يُحْدِث أثراً على الظواهر القابلة للرصد ينجم عن تفاعل اللاموجَّهات عديمة الكتلة مع الكتل المشحونة (الكمّات). ويشبه تفاعل اللاموجَّهات مع الكمّات تحويلاً من تحويلات فورييه ذات الاتجاهين؛ فالخلاء يرمّز مُعَامِلات الجبهات الموجبة اللاموجهة المتداخلة التي تنجم عن حركة الكمّات. وإذ يفعل ذلك فإن الخلاء يقوم بما يكافئ تحويل فورييه الأمامي أو المباشر، حيث يترجم نموذجاً من النطاق الزمكاني إلى النطاق الطيفي. أما في التحويل المعاكس، من النطاق الطيفي إلى النطاق الزمكاني، فإن نماذج التداخل المرمّزة في الخلاء "تُعْلِمُ" عن حركة الكمّات في الزمان والمكان. وبشيء من التبسيط يمكن أن نقول إنَّ هنالك إدخالاً جارياً من قِبَل الكمّات لحركتها الزمانية- المكانية إلى الخلاء، وإن هنالك بالمثل إخراجاً جارياً للمعلومات الموافقة.

وهذه الترجمة ثنائية الاتجاه بين الكمّات والخلاء الكمومي هي كونية في مداها لكنها محدودة في وقوعها، فالكمّات لا تعيد ترجمة سوى تلك المتحولات التي تلائم حالاتها أو سوياتها الكمومية. ومثل هذا التحديد في الوقوع ينجم عن أن المتحولات المعاكسة في تحويلات فورييه هي مقلوب المتحولات المباشرة تماماً. وهذه الانتقائية في إعادة الترجمة تضمن أن الكمّات لن تغرق في المعلومات المنقولة إليها عبر ZPF الذي تتوسطه اللاموجَّهات. والسويات الكمومية لا تتأثر إلا بالمتحول الطيفي لتوابعها الموجية. وبلغة مبسطة يمكن أن نقول إنّ كلّ كمّة لا "تُخْرِجُ" من الخلاء إلا المعلومات التي هي ذاتها "تُدْخِلها".

يطبّق كتابي الكون المترابط ما بَسَطْنَاه آنفاً على كلّ من الأنظمة من القياس المهجري، من رتبة ثابت بلانك، والأنظمة من القياس العياني، المؤلفة من تجمّعات كبيرة لتلك

المكونات مجهرية القياس. وأطروحة الكتاب هي أنّ حركة الكمّات تولد نماذج لا موجهة في الـ ZPF ، وأن طوبولوجيا المجال التي يعدّلها هذا الأمر تتفاعل مع حركة الكمّات وفي السوية الكمومية الموافقة. وهكذا يصبح عزل كمّةٍ ضرباً من التجريد، ولو كان في بعض الحالات الفردية أمراً مشروعاً ومفيداً. فالكمّات لا تقبل العزل أساساً، فهي كيانات دائمة التفاعل، والقيود المفروضة على درجات الحرية من قِبَل التفاعلات مع الـ ZPF الذي تتوسطه اللاموجَّهات تظهر فيها على مستوى التجمعات. وهذا الاعتقاد يحمي شكلانيات ميكانيكا الكمّ فيما يتعلق بالأنظمة الفردية، إلا إنه يعدّلها فيما يتعلق بمجاميع الأنظمة بحالاتٍ غير عكوسة واحتمالية يولّدها التفاعل.

فأبعد من النطاق البلانكي، من المعروف أنَّ تقلّبات المستوى الكمومي أو دون الكمومي في الأنظمة من القياس العياني توهنها انتظامات واسعة القياس تخضع للقوانين الدينامية. غير أنّ آثار التفاعل يمكن أن تظهر على الرغم من ذلك، كما في حالات التجاوب أو الطنين التي أشار إليها بوانكاريه والتي تتجلّى في مجاميع الكمّات المكوّنة حيث تكبر حالات التجاوب تلك بسبب ديناميات الشواش القائمة في النظام. حالة الشواش الحتمي هي حالة معتمدة كثيراً على الشروط البدئية. وأوْهى التغيرات في الشروط البدئية- أو في الشروط البارامترية (المحدّدة للمعالم) بالنسبة للأنظمة المستمرة- تعمل كجواذب تضخّم التغيرات حتى تحولها إلى مُدْخَلات دينامية تؤثر على مسار التطور. وتشير فرضيتنا إلى أنّ أنظمة بوانكاريه ذات القياس العياني هي في الحالة الشواشية أنظمة متفاعلة بما يكفي لإحداث آثار تفاعلية قابلة للقياس. فثمة تفاعلات تطال لا السوية الكمومية الخاصة بالمكوّن الفردي وإنما وضع المكان ذي الأبعاد 3n للنظام متعدد الكمّات بأكمله. والنتيجة هي أننا يمكن أن نتوقّع أن تكون الأنظمة عيانية المقياس، في الحالات غير المحدَّدة ("الشواشية") من الناحية الدينامية، "مُعْلَمَة" عن طريق متحول فوربيه المنقول عبر ZPF بوضع مكانها ذي الأبعاد 3n.

وينطبق هذا الاعتقاد أعلاه بقوة خاصة على الأنظمة الحيّة. فهذه الأنظمة تستمر وتدوم في حالات هي أبعد ما تكون عن التوازن الترموديناميكي، في حالات غير مستقرة

وفائقة الحساسية. فالحساسية العضوية تمتد إلى طاقات وإشعاعات أدنى بكثير من العتبة الحرارية للتفاعلات الكيميائية، التي يُعَبَّر عنها بالرمز KT، وهي تابع لكلّ من ثابت بولتزمان والحرارة المطلقة. وتشير المكتشفات التجريبية إلى أنّ شرط العضوية ليس متوفقاً على الترموديناميكا المتوازنة الخاصة بتبادلات الطاقة الحرارية وسخونة النُسج وحسب، بل يشتمل على حالات أو سويات كمومية وعلى استجابات تجاوبية أو طنينية أيضاً.

وباختصار، فإن الفكرة الأساسية هنا هي أنّ تفاعل الكمّة/الخلاء (QVI) هو "أبسط خطاطة ممكنة" بوسعها أن توحّد الوقائع الملحوظة في كلّ من العلوم الفيزيائية وعلوم الحياة.

الملحق IV
الحياة معلّمة
عبرَ التزامن في الحياة اليومية
بين الغائية والسببية

ديمتري أڤييرينوس

هناك إله يشذّب نهايتنا مهما تكن خشونة قوامنا

شكسبير، هملت

الخبرات التزامنية في الحياة اليومية

تتبوأ الخبرات التزامنية في حياتنا منزلة خاصة، وإنْ تلفعت بالغموض والسرّ وحال بيننا وبينها خندق الزمن. ومع أن جسر الذاكرة هو صلة وعينا الوحيدة بها، فإنها لاتني تسهم في تشكيل حياتنا، حتى بعد أن تحدث بفترات طويلة. وقبل أن نحاول الإسهام في التعريف بمصطلح "التزامن" فلنبدأ بإيراد رواية شخصية بلغة المتكلم لخبرة هذه الخبرات كما وردت على لسان صاحبتها. استقينا هذه الرواية من كتاب ڤكتور منسفيلد (أستاذ الفيزياء والفلك في جامعة كولغيت) التزامن والعلم وصناعة النفس[٢٠٩].

عن الأثمان والدُرر

رويت هذه القصة لأحد أصدقائي. كان يؤمن بأن العفاريت هي المسؤولة عن الأحداث التزامنية. وهو نفسه في الواقع كان يشبه العفريت بعض الشيء.

كنت في السادسة أو السابعة من عمري عندما تلقنت أول درس في الأثمان يمكنني أن أتذكره. قايضت خاتمي بخاتم بنت أخرى في صف مدرسة الأحد. ومع أن خاتمي كان عبارة عن درّة حقيقية مركّبة على حلقة من الذهب، لم أعره كثير اهتمام وفضلت عليه خاتم صديقتي الأحمر البراق الجميل [...].

عندما عاد كلانا إلى البيت صُدم أهلونا، وأتذكر قدوم والدي البنت ووقوفهما عند الباب وإمعانهما في الاعتذار، ثم حصول المبادلة الدرامية للخاتمين. كنت على ما يبدو قد اقترفت إثماً. ولكن لم تكن عندي أية فكرة عن ماهية إثمي بما أنني كنت أعدم آنذاك أي تصور عن إجماع الناس على أثمان أشياء معينة. كل ما كنت أعرف هو أن خاتمها كان أحمر براقاً وبرأيي أجمل بكثير من خاتمي الأبيض المملّ ذي الحلقة الذهبية السميكة. كان للحدث وقع هائل عليّ. لم ألبس الخاتم بعده وأنا بنت صغيرة إلا بضع مرات، واحتفظت به أغلب الوقت في صندوق حليّي، ولم أعد أعبأ به كثيراً.

ارتبطت كفتاة راشدة في العشرينات من عمري بعلاقة حب جدية. ولقد بلغت نقطة ركود عرفت عندها أنه إذا لم تتغير الأمور فلن يقيَّض لها أن تستمر. يومئذ دخل الحلبة رجل آخر. كان أجنبياً، غريب الأطوار، وجذاباً للغاية. ولقد ابتهجت كثيراً بمتعة التقرُّب منه وبدأت أفكر في إمكانية التخلي عن علاقتي الطويلة الأمد من أجل مغامرة مثيرة.

كنت بعد ظهر أحد الأيام أفكر بالمساء الآتي وبموعد ممكن مع هذا الشخص الجديد. كنت قد تفرغت للمساء لعل شيئاً يحصل. بدأت أتدبر هذه الإمكانية بنشاط. ترجلت من سيارتي وتناولت محفظتي لأدفع نقود عداد الپاركنغ، فوقع بيدي خاتم اللؤلؤ من طفولتي. حتى الساعة لا أتذكر كيف وصل إلى محفظتي. وأنا أسترد الخاتم، أتضح لي

آنياً أنني إذا تورطت في تلك المغامرة فسوف أقايض درّتي مرة أخرى بذلك المقلّد البراق. غير أن علاقة ذات معنى كبير سوف تضيع مني هذه المرة إذا فعلت. كنت أعرف في دخيلة نفسي أن الفوائد التي سأجنيها من الإصرار على علاقتي ذات المعنى (مع أنها لم تكن ظاهرة لي تماماً آنئذٍ) كانت أثمن بكثير في المآل من فقدانها من أجل هوى لن يدوم.

كيف وصل الخاتم إلى هناك؟ لست أدري. لابد أنني ذهبت إلى شقة والديّ قبل هذا الحدث بوقت ما وجلبت معي عدة أغراض من ماضيّ، أو لعلها العفاريت هذه المرة أيضاً.

أصبحت هذه العبرة في رؤية ثمن أعمق في الحياة ثيمة متواصلة عندي. فأنا أجد نفسي على الدوام في مواقف ينبغي عليّ أن أتميّز فيها تلؤلؤ المظاهر ولمعانها. ويبدو أن تمييز المعاني العميقة للأشياء يتطلب تفكراً ذاتياً باطنياً. لقد اعتبرت مراراً في حياتي بالمعاني العميقة لاختيار الخواتم الحمراء البراقة الزهيدة وخاب أملي خيبة رهيبة. وإن اختبار إخراج خاتم اللؤلؤ بعد خمسة عشر عاماً كان رسالة عميقة لي. تعرفت في لحظة الإمساك بالخاتم تلك أنني كنت واقفة عند منعطف في حياتي وأنني لم أكن أستطيع بعد أن أكون ساذجة بخصوص الخيار الذي أتخذ. بالمناسبة، اخترت العلاقة الطويلة الأمد.

مادة تزامنية إضافية: بنى ڤك منسفيلد برنامج كمبيوتر يستعمل مولّد أعداد عشوائية لاختيار مقطع من جملة آلاف من المقاطع من كتاب بول برنتون الإلهام والذات المستعلية اختياراً "عشوائياً". والبرنامج موضوع بحيث أني كلما أقلع كمبيوتري يظهر على الشاشة مقطع مختار عشوائياً. وأنا أشغل الكمبيوتر لإتمام تحرير قصتي التزامنية، ظهر على الشاشة المقطع التالي:

يـــا دُرَّة بيضاءَ لاهـوتيَّـة قـد ضُمِّنتْ صَدَفاً من الناسوتِ
جَهِلَ الخلائِقُ قدرها لشَقَائِهم وتَنافَسوا في الدرّ والياقوت[210]
محي الدين بن عربي

في خبرة التزامن التي عاشتها هذه المرأة والتي أحدثت فيها التحول المذكور، ترتبط الحالة النفسانية الداخلية (المأزق العشقي) ارتباطاً ذا مغزى بالواقعية الموضوعية الخارجية (العثور على الخاتم)، بدون أن تتسبب الحالة الداخلية في الواقعة الخارجية، والعكس بالعكس. وهنا، على غرار يونغ، أستعمل كلمة "سبب" بالمعنى الاتفاقي لشيء معيَّن يُحدِث أو يحرض تغييراً في شيء آخر معيَّن عبر تبادل في الطاقة أو المعلومات. "لذا يعني التزامن حصول حالة نفسية معينة في آن واحد مع حدث أو عدة حوادث خارجية تبدو كمتوازيات ذات مغزى للحالة الذاتية اللحظية- والعكس بالعكس في بعض الحالات"[211]. من الواضح في مثالنا أن الحالة النفسانية والعثور على الخاتم مرتبطان ارتباطاً ذا مغزى، لكن الحالة النفسانية لم تتسبب في ظهور الخاتم، ولا العكس حصل. لقد أطلق يونغ على مثل هذه التلازمات المترابطة اللاسببية بين الوقائع الداخلية والخارجية صفة التزامن، وميَّز بينها وبين "التواقت" الذي يعني مجرَّد وقوع أمرين في وقت واحد.

ومع أن "نظرية العفريت" في التزامن تُذكَر غالباً على سبيل الهزل، فإنها تعليل سببي نموذجي نلجأ إليه عندما نيأس في إيجاد تعليل "منطقي" مقبول لهذه الخبرات الخارجة عن المألوف. نتصور كيانات شبحية تنقل الأشياء كالخواتم بحيث تكون لها علاقة ذات مغزى بحالتنا النفسانية الداخلية. العفاريت في الواقع عوامل سببية خفية. لكن هذه النظرة السببية التي يؤثر فيها شيء ما مباشرة على شيء آخر عبر صلة مادية أو طاقية ما، لا تتوافق مع اللاسببية التي اعتقد يونغ أنها علامة فارقة للتزامن. ولما كنا مقيَّدين بالسببية من حيث لا نعي فإننا نتمرد على قول يونغ بعلاقة معنى لا سببية في التزامن تصل ما بين الأحداث الداخلية والخارجية. وبما أنه لا توجد علاقة طاقية أو مادية بينهما، أي لا يوجد ارتباط سببي، يبدو كأنما لا توجد علاقة أصلاً. هنا يطرح التزامن تحديه الأول لنظرتنا العادية إلى العالم. أما إذا كنا مع يونغ "نأخذ بفرضية أن المعنى (المتعالي) الواحد نفسه يتجلى في

النفس البشرية وفي ترتيب حدث خارجي ومستقل في آن معاً، ندخل فوراً في نزاع مع الآراء العلمية والإپستمولوجية التقليدية"(٢١٢). وحتى إذا حلّلنا هذا الأمر بهذه الآراء التقليدية، فقد نذعن بسهولة لأن نعزو خطأ قوةً سببية لفكرة أن مبدأ أو فطنة غير مادية تتسبب في خبرتنا. فقد يتبادر إلى أذهاننا، مثلاً، أن اللاوعي يتسبب في الخبرات التزامنية. فالمعتقدات القديمة الراسخة لا تتزعزع بسهولة.

ولنلحظ أن المثال الذي أوردناه على التزامن لا يتضمن أية أحلام. إن دراسة متعجّلة للتزامن يمكن أن تكون مضلّلة فتجعلنا نظن أن التزامن يجب أن يتضمن بالضرورة علاقة بين حلم وواقعة خارجية. من جانب آخر يجب أن يكون هناك قطعاً حدث خارجي أو موضوعي يتلازم تلازماً ذا مغزى مع حالة نفسانية داخلية. فمهما كان مبلغ هَوْل الخبرة الداخلية، إذا لم تكن مرتبطة لا سببياً بحدث خارجي فهي ليست من قبيل التزامن.

في مثال الخاتم عبَّر الارتباط ذو المغزى بين الحالات النفسانية الداخلية والوقائع الخارجية عن قصد واضح، عن حضّ من اللاوعي يمكن استشفافه. لقد اعتبرت المرأة، عن طريق التزامن، بعبرة عميقة عن الأثمان على مستويين اثنين: المستوى بين الأشخاص البيّن- بين المحبين في هذه الحالة- ؛ وعلى مستوى أعمق، عبرة تثمين علاقتنا بالأسمى فينا تثميناً سليماً. والعبرتان تمثّلان للنموذج البدئي للثمن وكلتاهما تستعمل رمزية الدرّة. إن بيتا ابن عربي اللذين ظهرا نتيجة عملية الاختيار "العشوائي" عند الكتابة يطرحان مسألة الثمن على أعلى المستويات. لقد ورد في البيتين مصطلح "الدرة البيضاء" الذي يرمز إلى الروح أو العقل الأول الذي يحل "شعاع" منه في الكيان البشري- "قد ضُمِّنتْ صَدَفاً من الناسوت". إن جهلنا لـ "قَدْر الدرّة اللاهوتية" يجعلنا في أغلب الأحيان نستغلي الخساسة و "نتنافس في الدرّ والياقوت".

حتى نفهم الدور النقدي للمعنى في التزامن ينبغي أن ندرك كيف استعمل يونغ المصطلح وربطه بمفهوم التفردن أو التحقق الفردي الذي يشكل من المذهب اليونغي محوره، لعلنا عندئذٍ نستطيع أن نقدّر لماذا تتمتع هذه الخبرات بهذه السطوة علينا، حتى بعد وقوعها بفترة طويلة، ولماذا تتحدى عدداً من معتقداتنا العزيزة عن علاقاتنا بالعالم.

المعنى والتفردن:

إن العالم المرئي، عالم الأشكال والصور والمضامين المعلومة والمشاعر والرغبات- ما يسميه يونغ فلك الواعية- لا يشكل إلا جزءاً صغيراً من النفس التامة. فالوعي مغلّف بمكوّن غير مرئي أوسع بما لا يقاس- اللاوعي. والقسم الواعي من النفس أشبه ما يكون بجزيرة بركانية ضئيلة ناتئة من قعر المحيط ومحاطة بامتداد شاسع من الماء، يهدد في بعض الأحيان، شأنه شأن اللاوعي، بتدمير مخلوقه.

إن تطورنا النفساني، بحسب يونغ، يتعيَّن إلى حد كبير بالمكوّن غير المرئي للنفس- اللاوعي. ومع ذلك فإن القسم الواعي منها يلعب دوراً نقدياً حاسماً في حياتنا لأن اللاوعي كثيراً ما يستجيب له. وعلى الرغم من أننا نُستهلَك إلى حد كبير باهتمامنا بالوعي الأنوي- وعي الأنا- فقد بيّن علم نفس الأعماق بوضوح بأن المظهر المظلم، غير المرئي للنفس- اللاوعي- يتفتق عن حكمة عميقة في توجيه تطورنا الوجهة الصحيحة. فمع أن اللاوعي، بطبيعته نفسها، لا يمكن أن يُعرَف معرفة مباشرة، يمكننا أن نتعرف إليه تعرُّفاً غير مباشر عن طريق آثاره في الوعي القابلة للرصد. والتفاعل بين اللاوعي والواعية تفاعل قائم على التعويض اللاواعي في المقام الأول- ما عبّر عنه يونغ بالتنظيم الذاتي للنفس.

مثال على التعويض اللاوعي:

سنحاول إيضاح فكرة التعويض اللاواعي باستعمال مثال استقيناه أيضاً من كتاب ڤكتور منسفيلد في التزامن. تدور القصة حول الأحذية (يرى المؤلف الذي يعوِّل على الأبراج أهمية لا يستهان بها بأن القدم وما تنتعل أمر يوليه مواليد برج الحوت عناية خاصة!).

لما كانت الأحلام الهامة إلى حد كبير تعويضات واستجابات للوضع الواعي الآني، فمن الضروري دوماً تقدير الخلفية الواعية لحلم معطى. وعلاوة على ذلك، إذا شئنا فهم الصور الأحلامية فهماً رمزياً علينا أن نعرف تداعيات الحالم وعلاقته بالصور الأحلامية. إن الرموز، على كونها قلما تظهر بالوضوح الذي ظهرت به في حلم ڤكتور منسفيلد، هي أفضل التعبيرات الممكنة عن محتوى مجهول، يلتمس التعبير أو الكشف عن نفسه للوعي. إن

معناها لا يقبل التجميد قط، بل يتوقف على تداعيات الحالم وتاريخه معها. إن التداعيات الشخصية في حالة الأحلام النموذجية البدئية بحق غالباً ما تكون ناقصة أو غير مناسبة، وعندئذٍ لابد من القيام بالتوسيع الميثولوجي والثقافي. بيد أننا مضطرون في هذا المثال إلى إيراد شيء عن الخلفية التاريخية لنبيّن كيفية تطبيق اللاوعي لتعويضه وسعيه إلى موازنة الموقف الواعي من أجل ضبط النمو.

أقلعتْ دراستي العليا في الفيزياء والفلك إقلاعاً قوياً في كورنيل، لكن نفسي كانت تواقة إلى ضروب أخرى من النمو. وبعد عدة انتفاضات، غادرت مدرسة الدراسات العليا وأنا في غمرة التحضير لرسالة دكتوراه. ثم جعلني انغماس محموم في أشكال متنوعة من علم النفس والعمل في قسم تجريبي في مصحة عقلية شديدة التأثير بعلم النفس اليونغي أغوص عميقاً في اللاوعي. لقد كان الأمر تنقيباً مبهجاً كاد يحوّلني من عنصر من عناصر الطاقم إلى مريض في المصحة. فكانت حيازتي لمفاتيح أبواب القسم في أغلب الأحيان هي كل ما يميّزني عن المرضى.

عدت في مآل الأمر لإنهاء الدكتوراه، لكن الدرب لم تكن سلسة. لقد انتُزِعتُ بطرق عدة في آن معاً، فصعبُ عليّ أن أبدأ الدراسة العليا من جديد. إذ كثيراً ما شعرت بأني في غير محلّي وغير مستحق لمنحتي السخية. ولقد بلغت الأمور من السوء حداً جعلني ذات يوم، عندما كان الأستاذ المشرف عليّ مقبلاً نحوي في القاعة، أزيغ في كنيف الرجال لأتحاشاه. ما كنت أريد أن أعترف بأني لم أتقدم إلا تقدماً ضئيلاً منذ آخر مرة رأيته فيها. وأنا قابع في كنيف الرجال منتظراً مرور المشرف علي، حاولت أن أقرر فيما إذا كانت نفسي أو دراستي العليا على أسوأ حال. غير أن الأمور سرعان ما انقلبت، وأنهيت أخيراً الدكتوراه على أحسن ما يكون. في أثناء ضعف حالي ابتعت زوجي حذاء ايطالي دارج

الطراز. كان بعلو الكاحل، مدببي الطرف، عاليي الكعب قليلاً، وشديدي اللمعان. لقد جعلني لبس هذا الحذاء الأنيق أحس كما لو كنت دكتوراً فحلاً، ولست معصوباً مقصّراً يزوغ في كنيف الرجال ليتحاشى الناس.

وقبل أن يتهرأ الحذاء جداً وليت وظيفة أستاذ في جامعة كولغيت. كان بحثي يمضي قُدُماً بسلاسة، وكان تدريسي ناجحاً، وبدا أن الجميع كانوا مسرورين مني، وحتى تأملي بدا وكأنه يتعمّق. فكرت وبي الكثير من الرضا: "بهذا المعدَّل سأصير رئيساً للجامعة خلال بضع سنوات!" إبان تلك الفترة هتف إلي شخص عدواني جداً ليقارعني، لكني كنت أستحم. كنت أعلم أن المقارعة ستكون صعبة فقفزت خارج الحمّام واستعددت مازحاً بلبس "حذاء قوتي". وقفت هناك عارياً، إلا من حذائي، وحاججت بقوة على الهاتف، بينما زوجتي ماسكة بجبينها ضاحكة. ثم طرأ علي الحلم التالي:

كنت في زيارة لمصحة عقلية ولحظت عدة أشخاص عميقي الاختلال حول محيط الغرفة. ثم شرعت في مناقشة حادة مع خنزير وقف منتصباً على قائمتيه الخلفيتين مرتدياً بذلة أنيقة من ثلاث قطع. كنت مذهولاً، إنما بدا لي مهماً أن أصانعه وأواصل المناقشة. لقد تبجح بكونه من جبابرة الروح، بنسبة ذكاء ١١٠، وشعبية بين النساء لا نظير لها. أصغيت متأدباً وفحصته بدقة. لحظت ربطة عنقه المعقودة بدقة وقَصَّة بذلته المعتنى بها. تبع بصري ساقية نزولاً ولحظت مندهشاً أن حافريه المشقوقين كانا واقفين في زوجيّ حذائي الأثير!

استيقظت ضاحكاً من هذا الحلم السارّ وفهمت المقصود منه على الفور. لقد كان الوخزة الضرورية لتفجير انتفاخي النفساني، وتقديري العديم الواقعية تماماً لكفاءاتي. قبل هذه التجربة بوقت طويل، كنت تعلمت

التأويل الذاتي للأحلام حيث يُرى كل عنصر من عناصر الحلم كإسقاط أو تشخيص لبنياناتنا النفسانية في حينه[٢١٣]. كل مظهر من مظاهر الحلم هو رمز إلى– وأحسن تعبير ممكن عن– مظهر من مظاهر شخصيتي. كان أمراً لا مفر منه؛ إذ كان ذلك الحلم البسيط، لكنْ القوي، يقدم تصحيحاً أنا بأمس الحاجة إليه لوضعي النفساني غير المتوازن. بوسعك أن تتخيل ما سوف يكون عليه جوابي لو أن زوجتي قالت: "أنت بحاجة إلى تقدير أكثر واقعية لنفسك. أنت منتفخ، وخنزير دعيّ". في أحسن الأحوال سأستاء وأتخذ موقع الدفاع غير ان اللاوعي ضيّق عليّ بهذا الخنزير غير المعقول للتعبير عن حقيقة نفسانية غير مداهِنة عن نفسي.

يقول يونغ: "كلما أمعن موقف المرء الواعي في أحادية الجانب، ازداد انحرافاً عن الأمثل وعَظُمت إمكانية ظهور أحلام ناطقة ذات مضمون مباين بقوة لكنه مقصود كتعبير عن الانتظام الذاتي للنفس"[٢١٤]. جدير بالذكر أن ڤكتور، بعد رؤيته ذلك الحلم، انصرف اهتمامه عما صار يسميه "حذاء الخنزير" ولم يعد بوسعه أن يلبسه من جديد.

التعويض اللاواعي كأساس للتفرُّد:

استعمل يونغ مراراً استعارة بيولوجية في وصف التعويض اللاواعي، قائلاً إنه المكافئ النفساني لنزوع الجسم إلى تصحيح ذاته، شأنه شأن الحمّى أو تقيّح جرح ملوث. غير أن التعويض ينطوي على أكثر بكثير من مجرد السعي إلى التوازن النفساني. فإن السعي إلى التوازن وحده يمكن أن يكون وصفة ناجعة لعلاج السأم والركود، لكنه ليس بالضرورة مناسبة للنمو. عوضاً عن ذلك وجد يونغ عندما تفحص سلاسل طويلة من الأحلام أن بالوسع تمييز نموذج إجمالي، مسيرة قصدية، غائية (سنعود إلى الغائية في جزء لاحق من البحث)، تفصح عن نفسها تدريجياً في حياة الحالم. فاللاوعي، عبر سلسلة من التعويضات المجددة، يقود الشخص على طول مسار يتفردن به، أي يصبح "فرداً" غير منقسم. إننا، من خلال فهمنا الرمزي لأحلامنا وتخلُّقاتنا واستجاباتنا الانفعالية للعالم الداخلي والخارجي،

نكتشف هذه السيرورة الدينامية ونجتهد في التعاون معها. بهذه الطريقة يرشد ذلك القسم الشاسع من النفس، غير القابل للعلم مباشرة- اللاوعي- ، كل شخص إلى التحقُّق بتعبير فريد عن الكلية، عن هويته الفريدة، التي هي تعبير عن الشعاع الإلهي فيه- الذات.

ليس كل تعويض، بالطبع، تنفيساً، كما هي الحال في مثال ڤكتور. فالتعويض اللاواعي يتخذ أشكالاً متنوعة للغاية. إذ يمكن أن يتراوح بين إسعاف أنا معذَّبة وإلقاء ضوء جديد على موقف نفساني بالٍ مستعص. وشكل التعويض يتعيَّن في الوقت نفسه بالحاجات الآنية وبالقصد الطويل الأمد للاوعي- سيرورة التفردن.

إن النموذج البدئي للذات هو الفطنة معبرة عن نفسها في سيرورة التفردن. إنه شأنه شأن كل نموذج بدئي كليّ يزود النفس بمفاصل المعنى وينابيع الفعل. وبالإضافة إلى هيكلة معنانا وسلوكنا، تعلِّل النماذج البدئية التشابهات البنيوية التفصيلية في الأساطير وقصص الجن في العالم أجمع. الذات، بنظر يونغ، هي أصلاً النموذج البدئي للمعنى ومعناها عادة تتخلَّله مشاعر قدسية مروِّعة. إن التفعيل الواعي لقصد الذات في الحياة والتعبير عنه هو ما دعاه يونغ بسيرورة التفردن- خيرنا الأسمى.

إن التحقُّق الشخصي من وجود فطنة أسمى من أنيَّتنا وإرادتنا الشخصية من شأنها أن ترشد نموَّنا هو من أعظم أفراح التفتُّح الداخلي. إنه، كما يقول ڤكتور منسفيلد، "المكافئ النفساني للثورة الكوپرنيكية"(٢١٥). تحل الذات محلّ الأنا كمركز للحياة. وفي هذه "الثورة النفسانية" لا ننظر عبر تلسكوب غاليليو لنشاهد أطوار الزهرة أو أقمار المشتري. إننا، بدلاً من ذلك، نتعلم المنهج الرمزي و "ننقب في أغوار نفسنا" (التعبير للأستاذ نهاد خياطة) لنكتشف هناك آثار الذات، بواعثها، إشاراتها، وأحياناً أوامرها القاهرة. أي ارتياح وإلهام لنا أن نعلم بأننا مقودون بحكمة أعظم من دافع أنانا إلى تضخيم ذاتها. وفي كل مرة نتصل فيها بتلك القيادة، بتلك الذات بوصفها النموذج البدئي للمعنى، نتجدد ونستمد إلهاماً وقوة ونمضي قدماً نحو كلّيتنا الفريدة. ومع أن العديد من التعويضات اللاواعية تُحبط رغباتنا الشخصية، فإننا كلما اختبرنا تلك السيرورة تشدِّد إيماننا بمعنى الحياة وقصدها. بهذه الطريقة يتحرك النمو الروحي نحو التحول الروحي.

إن اعتبار النموذج البدئي للذات فطنة أو معنى غائياً، يعبّر عن نفسه في تفتح "رؤيا" ما هو مقدَّر لنا أن نكونه، لهو فكرة ثورية بحق. فقط عندما نسعى إلى استيعاء هذه السيرورة وننوي تحقيق رؤيا كليتنا الممكنة، وجعلها واقعاً ملموساً في حياتنا، تصير هذه السيرورة سيرورة تفردن بحق.

إن تفعيل وإنفاذ سيرورة التفردن هو، بنظر يونغ، الغاية الأسمى للحياة الإنسانية. على الأنا أن توجد حواراً مع هذه الحكمة أو المعنى القديم، مع شعاع الإله فينا، الذات، وتحقق واعيةً رؤيا كليتها في نشاطاتنا اليومية. ذلكم هو "تدبير الإكسير" الكيميائي الذي يصيّر معدن نفسنا المشوبة الخسيس إلى ذهب روحي- التدبير الذي أعلت من شأنه منقولات وأساطير العالم قاطبة. إن الحالتين اللتين سوف نوردهما فيما يلي تمثلان دراميا لفصول في هذه السيرورة.

كلمة "معنى"، بالطبع، كلمة مطاطة وهي غالباً ما تنطوي على مكوّن شخصي. بوسعنا أن نكابد معظم ألوان العذاب والمشقة إذا استطعنا أن ندرك معناها، إذا استطعنا بطريقة ما أن نربط بين الألم ومغزى أعمق. من جانب آخر، يمكن لحياة مريحة من الخارج أن تكون بؤساً لا يطاق إذا أعوزها المعنى المناسب. لذلك ترتبط مفاهيم المعنى والتفردن والتزامن عند يونغ ارتباطاً وثيقاً للغاية.

من المهم أن نشدد على أن المعنى الذي يفصح عن نفسه في سيرورة التفردن ليس من بناء أنانا- شخصيتنا التجريبية- أو اختراعها. أجل إن لهذا المعنى مظهراً شخصياً لأنه وثيق الصلة بأنانا ومحمَّل بمعنى شخصي إلى أقصى حد. لكن المعنى المعبّر عن الذات، الفطنة العبر شخصية المتجلية من خلال التعويض اللاواعي، ليست من صنع الأنا. ليس بمقدور الأنا أن تعوّض نفسها لأن الأنا بحاجة إلى المعنى المعاوض، وليس إلى مصدره، من حيث إنها تعاني من اقتحام معنى الذات ومتطلباتها.

صحيح أن المعنى الخاص في تعويض لاواع يجيِّر تجييراً حاذقاً لصالح نمونا الشخصي، وعلينا نحن، بوصفنا أفراد كادحين غير معصومين، أن نرسّخ المعنى في حياتنا اليومية ترسيخاً ملموساً. صحيح أيضاً أن أنانا، شأنها شأن أي إفصاح آخر عن اللاوعي. ومع ذلك،

فإن المعنى نفسه ليس من صنعنا نحن ولا هو تلبية لرغبة من رغباتنا. إن استمرارنا في اعتبار المعنى وظيفة من وظائف رغبات الأنا أو متطلباتها أشبه ما يكون باستمرارنا في اعتبار الأرض مركز الكون. فكما يقول يونغ: "إذ إنك لا تشعر بنفسك على الطريق الصحيح إلا يوم يبدو لك أن النزاعات الدائرة فيك حول الولاء قد انحلت، وأصبحتَ ضحية قرار اتخذته غصباً عن رأسك أو عصياناً للقلب. من هذا يمكننا أن نرى السلطان القاهر للذات، الذي يكاد يتعذّر اختباره بأية وسيلة أخرى. لهذا السبب فإن اختبار الذات هو دوماً هزيمة للأنا"[٢١٦].

نترك الكلام الآن لدكتور منسفيلد:

لأم الجراح القديمة

حدث هذا قبل خمسة وعشرين عاماً [من صدور كتابه]، بعد ولادة أول أبنائي بأربعة أسابيع. كنت طالب دراسات عليا في التاسعة والعشرين من عمري أحيا في بيت ريفي جميل على بحيرة كايوغا. كنت وزوجتي تتنعم بكوننا والدين، وابننا المولود الجديد المعافى يرضع بنهم، والأوراق المتساقطة تتأرجح من حولنا بألوان نابضة.

في ليلتين متتاليتين حلمت حلمين متماثلين عن والدي. لم أكن قد حلمت من قبل بأبي السكير، ولم أحلم به مذ ذاك. كان قد تركنا وأنا طفل ولم يكن له اتصال يُذكر بي. ربّتني أمي بمحبة بمفردها وتزوجت من جديد وأنا في الواحدة والعشرين. كان أبي بنظر أمي هو الشر مجسَّداً. كانت تقول لي أحياناً عندما يبلغ غضبها مني أوجه بسبب تصرف سيء: "أنت سرّ أبيك!" كانت هذه العبارة هي السلاح النووي في ترسانة لعناتها. كلا الحلمين الناطقين عن أبي صوَّره تصويراً طيباً. في الحلمين أخبرني أنه شخص حساس وشاعري تعذّر عليه أن يعيش مع أمي المتصلبة الرأي العدوانية. رغم أن الذنب لم يكن ذنبه عندما غادر. استغربت للحلمين،

ولا سيما أنهما كانا على هذا القدر من التشابه. عزوتهما إلى كوني صرت لتوي والداً، لكنهما ظلا غامضين. وفي اليوم التالي للحلم الثاني، هتف لي عمي. كانت هذه صدمة حقيقية، إذا كانت صلتي مقطوعة بأسرة والدي منذ خمسة عشر عاماً. أخبرني عمي أن أبي يحتضر في [أحد مستشفيات] واشنطن دي. سي. وأن علي أن اذهب وأزوره. انقذفت الكلمات من فمي على الفور: "أكان سيأتي لرؤيتي لو كنت أحتضر؟" قلت لعمي بأني لم أكن مهتماً لزيارة أبي بعد كل هذه السنين.

قطعت المكالمة. غلفني الحنق والمرارة والإشفاق على نفسي كبخار حيّ. أين كان عندما كنت في حاجة إليه؟ كيف جرى أني اضطررت إلى اصطحاب خالي إلى مأدبة الأب والابن عندما نلت ثناء في كرة القدم في المدرسة الثانوية؟ كيف جرى أن أقوى ذكرياتي عن والدي كانت عن تعثره في شقة والدتي وإقيائه الانفجاري على كل جدران الحمام؟ اشتباكات شرسة بين أبي وأمي، وجوه مخموشة، وأنا واقف هناك يشلني الرعب قائلاً: "ماما، سآتيك بشاكوشي لتضربيه". كل هذا انصبّ عليّ. ذلك النغل النتن! لا، فقد جعلني نغلاً! لقد سلبني طفولة سوية. حتى إنه امتنع عن دفع نفقة الدولارات الأسبوعية الخمسة التي حكمت بها محكمة الطلاق. حسبه أن يزوره في المستشفى أخي نصف الشقيق الذي لم ألتق به قط، والذي أنجبه وأمي في عصمته. كم كان محرجاً أن يحقق معنا موظفو الرخاء ليتأكدوا من أن أمي وأنا حقيقين بالمعونة. بعد كل تلك السنوات التي قلت فيها للناس إن أبي مات في الحرب العالمية الثانية، كتب ذلك المتسكع الغبي إلى الثانوية يسأل عما إذا كنت أؤدي فروضي العسكرية على الوجه الأكمل. لم يكلف نفسه قط مشقة كتابة بطاقة معايدة للميلاد! كيف خذلني إلى هذا الحد؟ ليمت ابن الكلبة وحده كما يستحق!

سرحت طوال ذلك اليوم الخريفي الجميل ودموع ساخنة تتدحرج على وجهي، أتقلب بين المرارة والحزن. بالتدريج تساءلت عما إذا كان ينبغي أن أراه رغم كل شيء. بدأت أفكر كم سيكون من الخير أن أخبره بأنه صار جداً. كنت حائراً فيما سأفعل. استعرت المعركة. كنت أقرأ شيئاً من يونغ وأختبر استعمال اليي تشنغ. استنشرت الكتاب يائساً. ظهر مسدس الخطوط "تجمُّع". وقد جاء في التأويل: "الأسرة تتجمع حول الأب كرأس لها". بُهتُّ! مسدس الخطوط، بالإضافة إلى الحلمين، قرّرا الأمر عني. أدركت أن ثمة شيئاً ما يفعل أكبر من مجرد غضبي وإشفاقي على نفسي. اندسسنا جميعاً في سيارتي الصغيرة وتوجهنا بحزن إلى واشنطن دي. سي.

سألتني ممرضة العناية المشددة إذا كان هذا الرجل أبي. اعترفت محرجاً: "لا أدري". ذلك الرجل الرمادي تجري الأنابيب في رأسه كان في الواقع أبي. أخبرته عمن أنا وأنه صار جداً. قال: "عندما أتحسن، سأعوضك عما فات". لقد كان دوماً يبيع وعود سكير لم يستطع أن يفي بها قط – حتى النهاية. بكيت من أجله، من أجلي، من أجل أمي، من أجل الأسرة التي لم تكن أسرة قط. مسحت الدم النازّ من فمه. شعرت به يتوجع ورقبت مرارتي وإشفاقي على نفسي ينحلان في الحزن علينا جميعاً. ودّعته دامع العينين ولم أره بعدها قط؛ مات بعدها ببضعة أيام. لكنني لم أشعر بعدئذٍ قط بتلك المرارة والغضب نحوه. مع أن تلك الجراح ما تزال تنزف قليلاً.

في الليلة التي تلت زيارة المستشفى تلك حلمت بسيارة سوداء جميلة قديمة في الثلاثينيات تحملني صعوداً على طول مجرى نهر خلف بيت جدي لأمي. ومع أني لم أستخلص معنى هذا الحلم القصير شعرت بارتياح له. كنت أتذكر الشعور دائماً وأتساءل عما يعنيه. بعد ذلك بعشرين

سنة، بين نصف دزينة الصور التي يظهر فيها أبي، رأيت تلك السيارة السوداء الجميلة. كنت رأيت تلك الصورة بضع مرات وأنا طفل. كان أبي واقفاً أمامها ورجله اليسرى على رفرف وأنا على ذراعه. شاب وسيم، بدا باشاً بالفخر والحنو عليّ- وربما بشيء من القلق بخصوص مسؤولياته المقبلة. هذه هي الصورة الوحيدة التي بحوزتي لي ولأبي.

ماذا يعني هذا كله؟ بالتأكيد كان يجب التغلب على مرارتي بخصوص أبي، من أجلي ومن أجل أسرتي. فمع أن حياتي كانت طيبة كانت عقدة قاسية من السخط والكره والخجل تسممني. فكان ينبغي أن تنحل.

هناك بعد آخر أيضاً. عبر الحاجة الماسة إلى الاعتماد على النفس وكدفاع ضد ألمي وهشاشتي، كنت بنيت درعاً حقيقياً من حولي. مع الوقت كانت جراح طفولتي قد تماثلت للشفاء، إنما على حساب احتشاد كثيف لنسيج ندبي متصلب، نوع من الصدفة الواقية. وقد انفتحت الجراح من جديد وتصدع الدرع باختبار مباشر لفقداني وعذاب أبي. وبفضل تحضير الحلمين وحض اليي تشنغ، أمكن للجراح أن تلتئم تماماً بنسيج ندبي أقل صلابة. إن أعجب ما في الدرع هو أنه يقيك أذى العالم الخارجي، لكنه يحول أيضاً بينك وبين التعبير عن الكثير من الحنان أو السماح للعالم بالدخول. إنه إجمالاً عبء باهظ على صاحبه.

جعلتني التجربة بالطبع أتساءل عن علاقتي بالعالم. ماذا فيّ كان "يعلم" أن والدي يحتضر؟ ماذا كان يعلم أن مرارتي المتدرّعة بحاجة إلى تلطيف عبر هذين الحلمين الخارقين عن أبي؟ كيف يمكن لقطع نقدية مرمية "عشوائياً" أن ترتبط بهذا القدر من المغزى بحالتي النفسانية آنذاك؟

ليس لدي إلا إجابات جزئية عن هذه الأسئلة، والأسئلة لن تغادرني.

عندما كلمت معلمي [...] عن هذه الخبرة اكتفى بالقول: "ما لم تتعلم أن نغفر للآخرين لن نغفر لأنفسنا قطّ". لعل هذه هي أفضل العِبَر.

يبين هذان المثالان أن خبرات التزامن تتمحور دائماً حول معنى حاسم وثيق الارتباط بتفردن الشخص المعني في تلك اللحظة؛ وغالباً ما تسبقها فترة انفعال شديد تبلغ ذروتها في تكشف للمعنى حاسم فيما يخص تفردن الشخص. قصتا "الأثمان والدُّرر" و "لأم الجراح القديمة" كلاهما نقطة علام واضحة، بؤرتان في سيرورة التفردن. بدون ربط هذه الأحداث بـ "سيرورة صنع النفس"، كما يسميها ڤكتور منسفيلد، تبقى مقتصرة على كونها تجارب شاذة عن العادة، ليس غير؛ في حين أنها تكشّفات عن الذات في كلا العالمين الداخلي والخارجي؛ تكشفات من شأنها، إذا استوعيناها، أن تحوّلنا إلى الأبد.

خبرات الحياة بين السببية والغائية:

في السنوات السابقة لإشراقه ألزم البوذا نفسه بنظام زهدي صارم راجياً منه بلوغ الانعتاق الروحي النهائي. غير أن هذه الرياضات المطوَّلة التي انصرف إليها ما لبثت أن أنهكته حتى هزل جسمه وخارت قواه. وبينما هو جالس ذات يوم على جانب الطريق متفكراً فيما ينبغي أن يفعل أقبل جمع من المغنين والراقصين. وقد غنّت امرأة هذه الكلمات القدرية:

ما أجمل الرقص عندما يكون السِّتار موقَّعاً
وقِّع لنا الستار لا في القرار ولا في الجواب.
ولسوف نرقص قلوب البشر.
الوتر المفرط الشد ينقطع والموسيقى تتلاشى،
والوتر الرخو أخرس والموسيقى تموت.
وقع لنا الستار لا في القرار ولا في الجواب[٢١٧]*.*

أدرك البوذا من فوره في هذه الأبيات رسالة جاءته في أوانها حول المخاطر الكامنة والتطرف غير الصحيح لرياضته الروحية، فبانت له ضرورة ممارسة الاعتدال في كل شيء، حتى في السلوك نحو الإشراق الداخلي. وهذا الموقف المتوازن بإزاء معطيات الحياة هو ما أطلق عليه فيما بعد اسم "الطريق الوسط".

في المنقولات الروحية للشرق الآسيوي تعزى أهمية عظيمة لمفهوم كرما الفلسفي الذي مفاده أن حياتنا الراهنة هي النتيجة المتحتمة عن أفعالنا ومشاعرنا وأفكارنا الماضية(٢١٨). ومع ذلك فإن هذه المنقولات عينها، ومنقولات باطنية أخرى، تقول بوجود قوة أخرى تشكل حياتنا وتصوغها، قوة فاعلة باتجاه تفتح آني لممكنات ما تزال كامنة فينا أكثر منها باتجاه حتمية فرضناها على أنفسنا في الماضي. فكما أشار الرباني موسى حاييم لوزاتو في الطريق إلى الله، "يمكن للأشياء أن تحدث للفرد في آن معاً كغاية بحد ذاتها وكوسيلة لشيء آخر". بعبارة أخرى، يفعل قانون كرما "أفقياً" من أجل جعل الأشياء تبلغ نقطة توازن يكون فيها الفعل التام (أي الذي ليس ردّ فعل) ممكناً، بينما تعكس حياتنا تأثير مبدأ "عمودي" يتمثل دوره في رفع سوية وعينا إلى مراتب وجودية أعلى فأعلى، كما جرى لدى مصادفة ظهور المغنية على الطريق عند مفصل حرج من مفاصل حياة البوذا سدهرتا غوتاما.

في اليونان القديمة وجد هذا المبدأ التعبير الأسمى عنه في مفهوم telos_ ميل الأشياء إلى التقدم باتجاه هدف غائي. إن البلوط مثال ممتاز على المبدأ الغائي: إذا شئنا أن نفهم طبيعة البلوط ووظيفته بمعناها الأتّم يجب علينا أن ندرس ليس تركيبة الكيميائي ومظهره وتاريخه الماضي وحسب، ولكن أيضاً الغاية المبطونة فيه، أو وضعه المتفتح تفتحاً تاماً كشجرة سنديان. إن الحالة "السنديانية"، إذا جاز التعبير، يمكن أن تُعتَبَر الغاية أو الهدف النهائي من البلوطة الذي يدفع بها قدماً في تطورها نحو مراحل أعلى من التنامي.

على غرار ذلك يرى العالم الباطني أن فهم حياة إنسان فرد لا يقتصر على مجرد النظر إلى القوى السببية الماضية والحالية التي أثّرت فيه، بل كذلك إلى النتائج النهائية التي تسعى باتجاهها خبرته. فالبشر، مثلهم كمثل البلوط، ليسوا محصلة التأثيرات والشروط القابلة للرصد وحسب، بل هم أيضاً جوهر ممكنات مستقبلية. لذا فإن فهم الوجهة التي يقصدها البشر، فرادى وجماعات، من حيث تطورهم الجسماني والروحي لا يقل أهمية عن فهم ماضيهم.

على صعيد عملي، يستلزم المبدأ الغائي أن كلاً منّا خاضع لمبدأ تطوري روحي يفعل دائماً لكي يسير بنا إلى التحقق بالألوهية الكامنة فينا. يطلق الأديب الفيلسوف

ميخائيل نعيمه على هذا المبدأ التطوري تسمية "الموجّه الأعظم" ويرى فيه القوة التي تناغم بين الحركات الجزئية اللانهائية في الكون في حركة واحدة كلية تنسحب على الموجودات والكائنات جميعاً وتسير بها نحو غايتها ؛ وهو يرى أن الإنسان، بمقدار ما تقل مقاومته للحركة الكلية، تنسجم حركته الجزئية معها ويتفتّح عن الممكنات والقوى الهاجعة فيه :

> *بالتجربة [سـ] تدركون أنكم إذا تطاوعون القوى الكونية إنما تطاوعون قوى مماثلة في أنفسكم. ولكنكم تجهلون اليوم مصادرها ومداها مثلما يجهل الطفل القوى الكامنة فيه [...] ومثلما نوجّه الطفل على المشي والنطق والتمييز ما بين الخير والشرّ مستندَيْن إلى قدرة كامنة فيه على المشي والنطق والتمييز، هكذا يوجّهنا الموجّه الأعظم مستنداً إلى قوى كامنة فينا ريثما نبلغ أشدّنا ونملك كل قوانا فنوجّه أنفسنا. ونحن لن نملك كل قوانا حتى نملك معرفة مقامها من القوى الكونية ومعرفة استعمالها لخيرنا وخير الكون*(٢١٩).

في سبيل هذه الغاية يستعمل الدفع التطوري كل الوسائل المتاحة له، بما فيها رموز وإشارات وظروف حياتنا، إن في الصحو أو في النوم. يقول ناغار جونا، الحكيم الهندي الذي عاش في القرن الأول، ما مفاده إن الكائنات المستنيرة موجودة في كل مكان، تلبث منتظرة الكائنات الحاسّة الناضجة للإرشاد الروحي. فعندما تحين لحظة مناسبة يمكن أن تتجلى كحيوانات، أو أشياء، أو عشاق، أو لصوص، أو معلمين روحيين، أو كل ما من شأنه أن يدفع الكائنات أو يشدها نحو حالة أرفع من التفتح الروحي(٢٢٠).

يقع المرء على تعبيرات عن هذا المبدأ في المنقولات الروحية الكبرى كافة. ففي البوذية، على سبيل المثال، استهللنا بحثنا بمثال البوذا والمغنية العابرة. ومع ذلك فإننا سوف نستقي من حياة البوذا مثالاً آخر شهيراً على هذا المبدأ هو قصة "المشاهد العابرة الأربعة" الشهيرة :

لما كان غوتاما الشاب قد ولد ابناً لأسرة أميرية فقد تمنى أبوه أن يراه يرتفع منزلة حتى يصير ملكاً عظيماً. فإذ شاء أن يدرأ عن ابنه خيبات الأمل الخارجي، أمر بأن يحال بينه وبين مشاهدة إي إشارة إلى المظاهر المؤلمة للحياة. غير أن بوذا المستقبل ضاق ذرعاً بحياته المحمية، فقرر أن يقتحم العالم خارج أسوار أبيه، حيث شاهد إبان طلعته أربعة مشاهد غيرت حياته إلى الأبد. رأى أولاً رجلاً طاعناً في السن، ثم شخصاً نخره المرض؛ ثم جثة ميت؛ وأخيراً حكيماً زاهداً في الدنيا. لقد أدت مشاهدة هذه الإشارات على التوالي إلى استيقاظه على الطبيعة الزوّالة للحياة، وفي الوقت نفسه إلى إيقاد شوقه إلى البصيرة الروحية وإلى الانعتاق. هذا التوالي في المشاهد ليس اعتباطياً في نظر البوذي، بل هو بالحري تعبير ذو مغزى عن عبقرية الحياة المتخلّلة كل شيء، التي [على حد تعبير المختص بالهنديات هاينريش تسيمّر] تبث كل المسارَرات والكشوف والرسائل طوال الوقت[٢٢١].

لعل المظهر الغائي للحياة يتخذ صورته الأكثر تشخيصاً في مفهوم "العناية" الديني، بما هي قدرة الفطنة الإلهية على توجيه كل الكائنات وتوفير رزقها. ففي حين وصف الفلاسفة الإغريق الأقدمون مفهوم الغاية بمصطلحات غير تشخيصية أساساً، أضفى الفكر الديني على "العناية" خاصية شخصية، لا بل أبويه. أما في الإنجيل- إنجيل يوحنا بالأخصّ- فيُلمَح المنظور الغائي في مقاطع عدة، كما في قصة شفاء الأعمى منذ مولده:

بينما هو سائر رأى رجلاً أعمى منذ مولده. فسأله تلاميذه: "رابي، من خطئ، أهذا أم والداه، حتى ولد أعمى؟" فأجاب يسوع: "لا هذا خطئ ولا والده، ولكن كان ذلك لتظهر فيه أعمال الله". (٩ : ١- ٣)

بعبارة أخرى، لا يجوز النظر إلى حال الأعمى كنتيجة لعلل ماضيه (كرما) وحسب، إنما كجزء من تنفيذ مخطط أعظم وأبعد مدى. لقد اختبر الرجل نتيجة شفائه تحولاً روحياً،

بحيث كان شفاء العينين كناية عن شفاء النفس وانفتاح البصيرة، اللذين هما الغاية الأساسية من اتباع تعاليم المسيح الروحية: "إني جئت هذا العالم لإصدار حكم: أن يبصر الذين لا يبصرون ويعمى الذين يبصرون". (٩: ٣٩) بذلك يمكن لحالة أحدهم الصحية أن تلعب دوراً حيوياً في المخطط الروحي لحياته خاصة، ولحياة المقربين إليه بعامة.

تعاليم الحياة اليومية:

بوسعنا أن نميّز في حياتنا بين مستويين على الأقل يمكن لمبدأ الغاية أن يتجلى فيهما: مستوى مباشر وقصير المدى، وآخر طويل المدى.

يمكن للمبدأ الغائي للحياة، في صورته الضيقة، أن يعبّر عن نفسه من خلال أية أحداث تفيد في توجيهنا نحو مستويات أعلى من التعلّم واليقظة العقلية. من منا لم يتفق له في وقت من الأوقات أن يواجه موقفاً أو يقابل شخصاً أدرك فيما بعد أن "القصد" منه كان التمهيد لشوط جديد هام من أشواط نموه الداخلي؟ هذه "المسارَرات الحياتية"، إذا جاز التعبير، تتخذ صوراً لا حصر لها، وحتى جملة بسيطة نسمعها من أحدهم ونحن نمشي في الشارع. لقد روى لنا صديق أنه بينما كان يسير في وسط زحام سوق الحميدية في دمشق، ينوء تحت وطأة التردد في اتخاذ قرار مصيري يتوقف عليه مستقبله، سمع رجلاً يرفع عقيرته ملحّناً عبارة "الاتكال على الله! الاتكال على الله!" لقد أعان سماع العبارة في تلك اللحظة صديقي على اتخاذ القرار الذي كان متردداً بخصوصه. وقد فتح اتخاذ هذا القرار له سبلاً للتفتح الخارجي والداخلي ما كان آنذاك ليحلم بها.

قد يظهر لنا المبدأ الغائي في مناسبات نادرة من خلال أحداث أو اقتران ظروف تتاخم المعجزة. يروي ريْ غراسي في الفصل السابع من كتابه حلم اليقظة[٢٢٢]. حكاية رجل وصف له فترة من شبابه كان فيها، على حد تعبيره، "غير مكترث" بمشاعر الرأفة والتعاطف مع المهضومي الحقوق والأقل حظاً في العالم، صاباً جلّ اهتمامه على مصالحه الشخصية.

> *وفي ليلة عاصفة، بينما هو يقود سيارته عبر منطقة مشجَّرة، انتفض لدى رؤية ما بدا له كرة برق تحوم عبر الطريق أمام سيارته بعدة مئات من الأقدام. تمهل وهو يراقب الكرة تواصل انسيابها البطيء خارج*

الأوتوستراد في طريق جانبية وَحِلة غير معلّمة، حيث انفجرت فجأة في ضياء مكتوم. فوجئ الرجل بالأمر، لكنه كان ذا ميول علمية فقرر أن ينتحي ليرى عن كثب هذه البقعة لعله يرى أية آثار باقية عن تلك الظاهرة الملفتة للنظر. وبينما هو يقود نزولاً في الطريق الجانبية، لمح سيارة جانحة على ما يبدو فيها راكبان. وجد بداخلها امرأة وابنها المعوق عقلياً الذي كان في خطر في تلك اللحظة وفي حاجة إلى معونة طبية فورية.

هكذا فقد وصل الرجل بفضل الضوء على الطريق في اللحظة المناسبة لأداء خدمة إنسانية. فأوصل الأم وابنها إلى أقرب مستشفى، حيث تلقى الفتى الإسعاف الضروري. ولقد كان لتسلسل الظروف برّمته، ولا سيما إنقاذه حياة الفتى، وقعٌ على موقف الرجل الإجمالي أدى به إلى تغيير مسلكه في الحياة. لقد كان الحدث حافزاً له على تعلّم الرأفة بالإنسان وعلى الانخراط لاحقاً في العمل الطوعي في حيّة.

كذلك يروي ميخائيل نعيمه حادثاً مدهشاً مما وقع له في خلال خدمته العسكرية في فرنسا وسط أوار الحرب العالمية الأولى:

كنا في طريقنا من المؤخرة إلى الجبهة. وكنا نقطع المسافة آناً على الأقدام وآنا في قطارات بطيئة للشحن [...] وبتنا ذات ليلة في قرية من القرى الفرنسية حيث بقينا حتى عصر اليوم التالي إذ صدرت الأوامر بالانتقال إلى نقطة ثانية تبعد عن تلك القرية نحو العشرين من الكيلومترات. وكان علينا أن نقطع المسافة مشياً على الأقدام وعددنا نحو الألف أو أكثر. وكأن القيادة أشفقت علينا من قطع تلك المسافة وعلى ظهر كل منا عُدَّة تبلغ زنتها عدة أرطال. فرأت أن تنقل العُدَد في سيارات شحن لتخفف عنا مشقة السير في الظلام.
وعُدَّة الجندي الأمريكي في تلك الأيام [...] كانت تُلَفُّ في شكل أسطواني بأسيار خاصة، وتُشَدُّ بأسيار أخرى إلى الظهر والكتفين [...] وكان لكل جندي رقمه الخاص يحمله في عنقه مطبوعاً على قرص صغير

من الألمنيوم ويرقمه بالحبر الهندي على عدّته وثيابه.

مشينا عصر ذلك النهار وليس في أكتافنا غير البندقية وعلى أجنابنا غير الحربة. ونحن لا نعرف إلى أين نمشي وأين نبيت ليلتنا. وعند الغروب أخذت السماء تمطرنا رذاذاً ما لبث أن تحوّل مطراً هطالاً. ونحو الساعة التاسعة، وفي ظلمة تكاد تنشر بالمنشار، وفي بحر من الوحل، بلغنا أكمة عليها بضع بنايات خشبية عرفنا أنها ثكنة أمريكية حديثة وأننا سنبيت ليلتنا فيها. وكان محظوراً علينا تحت طائلة العقاب الصارم أن نشعل في الليل ناراً [...] خشية طيارات العدو [...]

وارتفع صوت ضابط من ضباطنا [...] فهمنا منا[ـه] أن حقائبنا التي حملتها الكميونات مكدسة في كومة واحدة على مقربة منا. وأن على كل جندي أن يقترب من الكومة فيأخذ منها أول حقيبة تلمسها يده في الظلام ويحملها إلى أقرب بناية حيث يجري فرز الحقائب في ضوء المصابيح فيعرف كل حقيبته من الرقم الذي تحمله. وكان أني عندما رزمت حقيبتي الأسطوانية استعصى عليّ سير من أسيارها فاستعنت بدبوس لسد ثغرة تركها السير العاصي في أسفلها.

وقبل أن أتقدم من كومة الحقائب لآخذ منها واحدة وأمضي في سبيلي خطر لي خاطر ما أظن أن مثله خطر لجندي غيري. أما كيف جاءني ذلك الخاطر، ومن أين ، ومن أوحى به إلي فلا أدري. فقد قلت في نفسي: إذا اتفق وكانت الحقيبة التي سأرفعها بيدي حقيبتي بعينها فذلك سيكون لي علامة بأنني لن أصاب بأذى في الحرب [...]

خطر لي ذلك الخاطر في لمحة الطرف وقبل أن أخطو خطوتي الأولى نحو الحقائب. وما إن خطر لي حتى رحت أؤنب نفسي [...] فنصيبه من النجاح ما كان أكثر من واحد في الألف [...]

أخيراً تناولت حقيبة وطرحتها على ظهري ومشيت مع الماشين وأنا أحاول أن أصرف فكري عن ذلك الخاطر الغريب فلا ينصرف. وإذا بيدي، وأنا سائر في الظلام وتحت المطر، تتحسس الحقيبة على ظهري فأزجرها وأردّها المرة بعد المرة. ولكنها في النهاية تتغلب عليّ فتنحدر من أعلى الحقيبة إلى أوطأ فأوطأ. ما هذا؟ إنه السير الذي استعصى عليّ شدّة... ويخفق قلبي خفقة بعيدة القرار. ولكن فكري يبقى في شك. فقد يكون في حقيبة غيري سير استعصى على صاحبه. وتعود يدي مرة أخرى إلى الحقيبة فتنحدر إلى أسفلها حيث تلمس الدبوس الذي سددت به الثغرة. فينقشع عن فكري كل شك ويرتقص قلبي في داخلي. وتعتريني رعشة من الرهبة والدهشة والخشوع. إن الحقيبة التي على ظهري كانت حقيبتي! وأظنني كنت الوحيد في الفيلق كله الذي كان له مثل ذلك الحظ [...][٢٢٣].

على أن الأعم الأغلب هو أن تتخذ المسارَرات الكبرى في حياتنا صورة أكثر تواضعاً أو اعتيادياً– وإن لم يكن الأثر الذي تخلفه في حياتنا أقل درامية. من نحو ذلك الأزمات والمآسي الطاغية التي تفيد في إيقاظ بصيرة محجوبة أو مقدرات هاجعة. فكما كتب راينر ماريا ريلكه: "إن غاية الحياة أن ننهزم أمام أشياء أعظم فأعظم". يمكن لهذا الأمر أن يتخذ صورة إخفاق ذريع في الحياة المهنية. هَبْ أن رجلاً ترقى في منصب عمله بحيث امتلأ عجباً بنفسه وتعالياً على الآخرين. يمكن لزوال النعمة في حالة هذا الرجل، تعجّل فيه فضيحة مالية مثلاً، أن يكون مجلبة لتمزيق ضروري للقناع الاجتماعي الذي وضعه ولتقويض جملة القيم السطحية التي أعمت بصيرته العقلية، ومخاضاً يمهد لولادة حساسية روحية أرقى. فكما عبّر حكماء الماضي، وتصادى معهم صوت يونغ في الأزمنة الحديثة، غالباً ما يتخذ انتصار الروح صورة هزيمة نكراء للأنا. إن الفوز بحياة الروح لابد أن يقترن بأزمة أو بإفلاس داخلي يمثّل بالمقاييس الدنيوية، مأساة أو إخفاقاً ذريعاً.

يمكن للمرض أيضاً أن يكون معلّماً من حيث إنه يمكن أن يقود الناس في مسالك أكثر اتساقاً مع قدرهم الروحي أو يحملهم على النظر إلى حياتهم الداخلية نظرة أكثر جدية. ومن الأمثلة الصارخة على هذا سيرة حياة القديس فرنسيس الأسيزي الذي تحول، بعد مرض شديد، من أسلوب حياة دنيوي إلى طريقة أكثر حساسية وروحانية في إدراك العالم. كلنا سمع، أو ربما عايش، قصصاً من هذا النحو، اضطر فيها أناس في أعقاب هجمة قلبية أو أية أزمة صحيحة أخرى إلى إعادة نظر جذرية في سلوكهم في الحياة.

ضمن هذه الفئة يجب أن نزج بمرض أو "جرح" الشمني، الحكيم الطبيب لدى الشعوب القبلية، بما فيها العشائر الأفريقية والشعوب الأمريكية الأصلية. فالشمنية غالباً ما يسارَرون بدروهم بواسطة اجتياز مواقف عصيبة، كمرض يتهدد حياتهم، تفيد في إيقاظ مهارات هاجعة وذائقة روحية. ففي كتابه الشافي الفطري، يورد أحد الشمنية المعاصرين وصفاً مفصلاً للأزمات التي خبرها في مطلع حياته والتي هيأته لتلبية دعوته: ثلاث خبرات على تخوم الموت NDE، حمى شديدة، حادث سيارة، وحادث غرق. ولقد جهزته هذه المحن بقوى وحساسيات جديدة وجعلته أكثر تبصراً بالغيب. لقد جاء في كتابه: "تأتي الدعوة على هيئة حلم، أو حادث، أو مرض، أو إصابة، أو داء، أو خبرة على تخوم الموت، أو حتى على هيئة موت فعلي". فمثل هذه الأحداث مدرسة للحكمة الشمنية:

> *في مدرسة من هذا النوع نخبر الخوف والغضب والكره والحيرة. نخبر قوتنا وضعفنا، نخبر السلطان والحب والواقع والشفاء والحياة نفسها. نتعلم أن هناك بالفعل عالمين للوجود منفصلين لكنهما متواصلين، عالم الأجسام وعالم الأرواح*[٢٢٤].

بين الوسائط الأخرى التي يمكن للحياة كمعلّمة أن تفصح عن نفسها من خلالها نجد أيضاً الكلمة المطبوعة. ففي لقاءاتنا الاتفاقية مع الكتب والمجلات أو المراسلات قد نقع على دروس أو إلماعات نحتاج إلى تعلُّمها. في مقالة بعنوان "الموجّة الأعظم" يروي ميخائيل نعيمه "المصادفة" التي أدخلته عالم الحكمة الصينية التي لم يكن يعرف عنها شيئاً قبلها:

كنت مرة في مدينة فيلادلفيا في مهمة خاصة. وأنجزت مهمتي قبل الظهر وبقي لديّ نصف ساعة لموعد القطار الذي سيعود بي إلى نيويورك. فقلت أتمشى قليلاً في الشارع الكبير ثم أذهب إلى الفندق ومنه إلى المحطة. فلم يرقني المشي في شارع مكتظ بالناس والعجلات. وإذا بي أدخل مخزناً من المخازن الشهيرة في المدينة ولا حاجة لي أبتاعها أو أبيعها هناك. فقد كان فكري منصرفاً عن كل ما حولي من البشر والأشياء إلى أمور أبعد من المعيشة ومشاكلها وأوصابها. حتى كنت أمشي كمن يمشي في المنام. وإذا بي أبصر عن يمين المدخل طاولات عليها كتب. منها طاولة عُلّقت فوقها لوحة عليها هاتان الكلمتان: الفلسفة الشرقية. فأتقدم من الطاولة وأتفرس في الكتب التي عليها. وأكثرها ما سمعت به من قبل. وما أزال أرفع كتاباً ثم أضعه إلى أن وقع في يدي كتاب صغير عنوانه: "لاوتسو- طاو- ته- كنغ". وكان العنوان، كعناوين الكثير من الكتب حواليه، غريباً عن كل ما احتوته ذاكرتي. لكنني أخذت الكتاب وبدون أدنى تردد دفعت ثمنه وعدت إلى الفندق. وبدلاً من أن أنطلق إلى المحطة دخلت غرفتي وأوصدت بابي ورحت ألتهم الكتاب التهاماً. فما وضعته من يدي حتى أتيت عليه من الدفّة إلى الدفّة. قرأته وكأنني ما قرأت كتاباً بل وجدت رفيقاً أميناً في بيداء شاسعة كنت أسلكها وحدي، وفي حين كنت في أمسّ الحاجة إلى رفيق أمين. فقلت في نفسي: سبحان من بعث إنساناً مات في الصين منذ ألفين ونصف الألف من السنين ليكون رفيقاً لإنسان وُلد في لبنان وما كان يعرف عنه شيئاً! ثم سبحانه يجمعهما في فندق بمدينة فيلادلفيا من الولايات المتحدة الأمريكية! حقاً إنه الموجّه الأعظم وما من موجّه سواه[٢٢٥].

نحت آرثر كوستلر مصطلح "ملاك المكتبة" لوصف هذه الظاهرة الشائعة التي يقتحم فيها كتاب ما حياتنا بالسقوط من على رف أو بأية وسيلة أخرى في وقت نكون فيه بأشد الحاجة إلى الاطلاع على محتواه. يلتمس بعضهم مدداً من هذا "الملاك" بفتح الكتاب المقدس أو مصحف عشوائياً للانتصاح بخصوص مشكلة تواجهه. يروي ميخائيل نعيمه – وكان عقد العزم على ترك الولايات المتحدة والعودة إلى لبنان دون أن يكون قد كلّم أحداً بذلك على الإطلاق – أنه في ٣١ ك١/ ١٩٣١، إذ كان يحتفل بليلة رأس السنة مع صديقة لجبران صارت صديقة له، طلب إلى هذه الصديقة، على سبيل التسلية والتفكه، "أن تفتح التوراة [يريد الكتاب المقدس] بعهديها القديم والجديد، وأن تضع إصبعها على سطر من سطور الصفحة التي تنفتح لها، فيكون ما في ذلك السطر بمثابة دليل على ما ينتظره. وإذا بها تفتح الكتاب وتضع إصبعها على الآية التالية: "ارجع إلى بيتك وحدّث بما صنع الله إليك". (إنجيل لوقا، ٨: ٣٩)[٢٢٦]"

من الوقائع التزامنية الغريبة التي جرت في حياة كاتب هذا البحث أنه، فيما هو بصدد إعداد محاضرة في رمزية الخنثى في المنقول القديم، بلغ من المخطط الذي وضعه لها فقرة تتناول من العقائد الكوسمولوجية القديمة نشأة الوجود عن "نكاح مقدس" ميتافيزيائي بين المبدأين المذكر والمؤنث، الفاعل والمنفعل، الكامنين في أحدية المبدأ الإلهي، بحيث تبقى صور الموجودات مستمرة ومتماسكة من خلال "تلقيح" دائم للكثرة التي يقتضيها ظهور الكون (محيط الدائرة) بالوحدة التي يقتضيها بطون المبدأ (مركز الدائرة). وقد وقع بسهولة على نصوص من المنقولات المشرقية تأتي على ذكر هذه المسألة، لكنه لم يكتف بها وأراد أن يعزز محاضرته بمادة مستقاة من التصوف في الإسلام. ولما أعياه البحث عن نص يشي بما يبحث عنه رأى نفسه في الحلم يتلمس طريقه ليلاً في زقاق مظلم من أزقة دمشق القديمة. لكنه ما عتم أن رأى من بعيد مصباحاً مضيئاً. ولما اقترب من الضوء وجد شيخاً جالساً القرفصاء تحت المصباح وكأنه غارق في غيبة روحية عميقة. دنا أكثر، وبدا له أن الشيخ يخرج رويداً رويداً من غيبته. ثم ما لبث الشيخ أن التفت إليه وحدق فيه وكأنه يسبر منه أعماقه. من هذه النظرة النافذة تعرف صاحبنا في شخص الشيخ إلى محي الدين بن عربي. ودون أن يبدر منه

أي استغراب لهذه المفارقة الزمنية انتهز الفرصة ليسأل الشيخ عن ضالته. فاستأذن الشيخ أن يجلس أمامه وعرض عليه مشكلته بلغة عامية معاصرة فرد عليه الشيخ بالحرف الواحد: "عليك بالكاشاني يا بنيّ!" وعاد إلى استغراقه. واستيقظ صاحبنا.

ذهب صاحبنا من فوره إلى المكتبة الوطنية وفتش في فهرس المؤلفين عن اسم الكاشاني، فأذهله أن يجد للرجل عدة تصانيف منها كتاب بعنوان اصطلاحات الصوفية انتابه على الفور إحساس غريب بأنه سوف يجد فيه ضالته. وعندما طلب الكتاب وفتحه "عشوائياً" عند منتصفه تماماً (عدد صفحات الكتاب ٢٢٤ صفحة) قرأ في الصفحة التي انفتحت له ما نصّه الآتي:

> *النكاح الساري في جميع الذراري: هو التوجه الحي، المشار إليه في قوله: "كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف". فإن قوله "كنت كنزاً مخفياً" يشير به إلى سبق الخفاء والغيبة والإطلاق على الظهور والتعيُّن سبقاً أزلياً ذاتياً. وقوله "فأحببت أن أعرف" يشير إلى ميل أصلي وحب ذاتي هو الوصلة بن الخفاء والظهور المشار إليه: "بأن أعرف". فتلك الوصلة هي أصل النكاح الساري في جميع الذراري. فإن الوحدة المقتضية لحب ظهور شؤون الأحدية تسري في جميع مراتب التعيُّنات وتفاصيل كلياتها بحيث لا يخلو منها شيء. وهي الحافظة لشمل الكثرة في جميع الصور عن الشتات والتفرقة. فاقتران تلك الوحدة بالكثرة هو صلة النكاح، أولاً في مرتبة الحضرة الواحدية بأحدية الذات في صور التعيُّنات، وبأحدية جميع الأسماء، ثم بأحدية الوجود الإضافي في جميع المراتب والأكوان بحسبها حتى في حصول النتيجة من حدود القياس والتعليم والتعلُّم والغذاء والذكر والأنثى. فهذا الحب المقتضي للمحبية والمحبوبية، بل العلم المقتضي للعالمية والمعلوماتية، هو أول سريان الوحدة في الكثرة وظهور التثليث الموجب للاتحاد بالتأثير بالفاعلية والمفعولية. وذلك هو النكاح الساري في جميع الذراري.*[٢٢٧]

من الأمثلة المشابهة، إنما الأكثر شأناً من حيث أثرها على حياة صاحبها، ما حصل في حياة الشاعر الإيطالي پترارکا (١٣٤٠- ١٣٧٤). ففي أحد الأعوام، انطلق پترارکا متسلقاً جبل ڤنتو في إيطاليا حاملاً في جعبته نسخة من اعترافات القديس أو غسطينوس التي قرأها للمرة الأولى في باريس وهو في غمرة "أزمته" الوجودية المعروفة. ولدى بلوغه القمة فتح الكتاب عشوائياً ليقع بصره على الكلمات التالية: "ويذهب الناس إلى التمتع بقمم الجبال وأمواج البحر الطامية ومجرى الأنهر الواسع وشطآن المحيط المتعرجة ودورات الكواكب؛ ولا يهتمون بأنفسهم". (٢٢٨) وإذ انصعق پترارکا بالتوافق العجيب بين المقطع الذي قرأ وبين وضعه، أبحر في رحلة استبطان أدت به إلى تحوّل روحي تمخض عن كتاباته السرّانية الهامة التي يشير إليها بعضهم بوصفها النقطة التي انطلقت منها ثقافة عصر النهضة، بتشديدها على النفس الفردية وباطن الإنسان(٢٢٩).

الحياة كمعلّمة ـ المنظور الأوسع:

فيما يتعدى الصورة الأضيق لتعليم الحياة، تكشف خصائصه القصدية عن معلولاتها عبر امتداد عمر كامل، وربما عدة أعمار. على هذا المستوى، نشهد النفس الفردية مقودة في نموها قدماً ليس بالأحداث والرموز الفردية وحسب، إنما بواسطة التأثير المكوّن للخبرات المتحصَّل عليها على مرّ سنين طويلة. ينقل جوزيف كمبل عن الفيلسوف شوپنهاور في مقالته البديعة في القصد الظاهري في مصير الفرد قوله إنك

> *عندما تتقدم في العمر وتستعرض ما فات من عمرك، قد يبدو وكان له نظاماً ومخططاً متسقين، كما لو أنه كان من تأليف أحد الروائيين. إن أحداثاً بدت طارئة وقليلة الشأن لدى وقوعها يتّضح أنها كانت عوامل لا غنى عنها في نسج حبكة متماسكة. فمن ذا الذي ألّف تلك الحبكة؟ يقترح شوپنهاور أن حياتك برمتها، مثلها كمثل أحلامك المكونة من مظهر من مظاهر نفسك لاتعقله واعيتك، مكونة أيضاً من الإرادة المبطونة فيك. وكما أن الناس الذين التقيت بهم ظاهرياً بمحض المصادفة*

أصبحوا أدوات رائسة في تنسيق حياتك، كذلك أنت أيضاً كنت من حيث لا تدري تخدم كأداة، مانحاً المعنى لحياة الآخرين. والأمر برمّته يتعاشق مثل سمفونية واحدة عظيمة، كل ما فيها ينسّق كل ما فيها من حيث لا يعي. ويخلص شوبنهاور إلى القول بأن الأمر كما لو أن حيواتنا هي معالم حلم واحد عظيم يحلمه حالم مفرد وتحلم فيه أيضاً كل شخوص الحلم؛ بحيث أن كل شيء مشدود إلى كل شيء آخر، تحركه إرادة الحياة الواحدة التي هي الإرادة الكلية في الطبيعة[٢٣٠].

ويعلق جوزيف كمبل قائلاً: "إنها لفكرة بديعة- فكرة تظهر في الهند في الصورة الأسطورية لشبكة إندرا، التي هي شبكة من الدُّرر، فيها عند تقاطع كل خيط مع خيط آخر درّة تعكس كل الدُّرر العاكسة الأخرى. كل شيء يظهر في علاقته المتبادلة مع كل شيء آخر [...] حتى ليبدو أن هناك نية مفردة من وراء ذلك كله، تضفي نوعاً من المعنى، مع أن لا أحد منا يعرف كنه هذا المعنى، أو إن كان قد عاش الحياة التي توخاها تماماً".[٢٣١] بالطبع هذا الحس بوجود مخطط إجمالي قلما يكون مرئياً لنا ونحن نحيا الأحداث ولا نتبيَّنه إلا باستعراض ماضينا على مدى عقود طويلة.

اقترح عالم النفس اليونغي إدوارد سي. وتمونت منظوراً مماثلاً لكيفية نظرنا إلى الرضوض النفسية التي تعرضنا لها في طفولتنا. إذا أجزنا لمفهوم "القدر" أن يدخل تأويلنا لسير حياتنا فإن ما سبق لنا أن رأيناه رضوضاً تؤدي بالمرء إلى اختبار مصاعب ذهنية أو انفعالية فيما يلي من حياته يمكن عوضاً عن ذلك أن يُرى كأشواط حيوية ضمن نموذج حياة يفصح عن ذاته. ويقول وتمنيت إن "الأحداث الرضية للطفولة التي نربطها بمنشأ العصاب أو الذهان، ونعتبرها بالتالي شبه عارضة أو قابلة للتجنب في ظروف "مثالية"، يمكن أن تُرى ربما كنقاط علام في تحيين نموذج للكلية".

ويتابع ويتمونت مشبهاً تفتح شروط الحياة بمراحل مأساة إغريقية. ففي الفصل الأول، توضع الشروط الأساسية التي توطد أسس القصة برمتها. في الفصل الثاني تندرج تحديات

أو مصائب في الوضع، بينما في الفصل الثالث يُسار بالتحدي إلى نتيجة نهائية. فعلى الرغم من أن مصائب الفصل الثاني يمكن أن يُنظر إليها من حيث دينامية العلة- المعلول الناجمة عن الفصل الأول، فإنها، من وجهة نظر مسار الحياة الأوسع، يمكن أن تُرى كذلك بوصفها أشواط في نموذج نمو لا يتضح إلا في الفصل الأخير للمسرحية. على غرار ذلك، يقترح وتمونت بأن التحديات التي تظهر في مستهل حياتنا تحملنا على صرف ضروب من العمل يكمن القصد منها في طيات مخطط نمو أوسع، هو سيرورة التفردن، شريطة أن نكون قادرين على إدراج درايتنا وبصيرتنا الوجدانيتين في القضايا الأوسع التي تنجم عن تلك الأشواط التأسيسية من العمر[٢٣٢].

يزودنا التاريخ بالعديد من الأمثلة المتنوعة التي توضح تأثير المبادئ الغائية في العمل. فلنذكر، على سبيل المثال، حياة الخطيب الإغريقي القديم ديموستينس الذي عانى في مستهل حياته من صعوبة جمة في التواصل مع الآخرين. غير أنه، من خلال المجاهدة للتغلب على إعاقته (بما فيها رياضات كالصياح في موج البحر والتدرب على النطق بفم مليء بالحصى)، أفلح أخيراً في أن يتبوأ منزلة واحد من أفصح الخطباء الذين عرفهم التاريخ. بعبارة أخرى، فإن كدحه فيما يتعدى محدوديته صار الشيء الذي مكنه من الامتياز في الخطابة. هناك أيضاً حالة هلن كلَّر التي أفادت إعاقتها الحواسية في قدح العظمة الكامنة في هذه المرأة المعجزة من حيث لم يكن هذا الأمر ممكناً ربما لو أنها كانت طفلة موهوبة كل حواسها[٢٣٣].

يزخر الموروث الروحي الشعبي بالإشارات إلى قصدية الحياة البعيدة المدى. من هذه الحكايات حكاية فاطمة الغزَّالة والخيمة التي تستحق أن نوردها بشيء من التكثيف[٢٣٤]

> *كان يا مكان في قديم الزمان فتاة تدعى فاطمة، كانت ابنة غزَّال موسر. ذات يوم سألها أبوها أن تصحبه في سفر طويل إلى جزيرة في عرض البحر كان له فيها عمل؛ فلعلها هناك تجد لنفسها زوجاً. وبينما هم مبحرون هبت عاصفة هوجاء حطمت السفينة على الصخور وقتلت الأب. حمل الموج فاطمة إلى الشاطئ مغشياً عليها، تكاد لا*

تتذكر من ماضيها شيئاً . عثرت عليها أسرة حائكين معدَمةً ومعرَّضة، فرقّت قلوبهم لحالها واستضافوها في بيتهم. مكثت هناك سنتين تعلمت خلالهما فنون كارهم.

ذات يوم سطت عصابة من النخاسين على بيت الأسرة، فاسترقّت فاطمة ورفاقها الجدد وأخذتهم إلى استنبول حيث عُرضت للبيع كجارية . وتلك هي البلية الثانية التي نزلت بها . بين الشارين في السوق كان رجل يفتش عن عبيد يعملون عنده في صنع الصواري للسفن. وعندما رأى الرجل انكسار فاطمة المنكودة الحظ عزم على شرائها جارية لزوجه، ظاناً أن بوسعه أن يؤمن لها حياة أفضل مما لو اشتراها غيره. بيد أن صانع الصواري اكتشف لدى عودته إلى البيت أن القراصنة الشطار سرقوا ماله ونفائسه كلها . بذلك وجدت فاطمة والرجل وزوجه أنفسهم مضطرين إلى القيام بالصنعة بمفردهم، فتعلمت فاطمة صنع الصواري. كان جميل الرجل ديناً في عنقها فبذلت ما بوسعها لإرضائه . ومقابل إخلاصها في العمل أعتقها الرجل وأصبحت يده اليمنى الموثوق بها . قال لها ذات يوم: "أريدك أن تكوني عاملتي في جاوة وتبيعي الصواري هناك" . وبينما هي مبحرة بحذاء ساحل الصين، هب إعصار على السفينة. وهكذا للمرة الثانية جرفها الموج إلى الشاطئ حيث وجدت نفسها لا تملك شروى نقير، بعيدة عن بلادها . وإذا شعرت بالحيرة والقنوط من مثل هذا الحظ العاثر انطلقت تضرب في البلاد . في الصين كانت أسطورة تقول بأن امرأة غريبة سوف تقدم من بلاد نائية وتصنع خيمة للملك، وكان الناس متلهفين لتحقق الأسطورة لأنه لم يكن بينهم من يعرف كيف تُصنَع الخيام. وعلى مر السنين بعث الملوك الذين تعاقبوا على الحكم كل سنة برسل في طول البلاد وعرضها يطلبون أن يُبعَث بالغرباء إلى قصر الملك. وهكذا عندما حط الرحال بفاطمة في إحدى القرى أخبرها

الأهلون أن عليها أن تمضي إلى قصر الملك. ولما مثلت فاطمة أمام الملك سألها إن كانت تعرف كيف تصنع خيمة. فأجابته: "أحسب أني أستطيع". طلبت أولاً ألياف كتان، وغزلت منها حبالاً كما تعلمت من أبيها. وبما أن المنطقة لم تكن تصنع القماش السميك فقد استفادت من الفن الذي تعلمته من أسرة الحائكين لحياكة بعضه. ولما احتاجت إلى أعمدة لنصب الخيمة تذكرت الوقت الذي أنفقته في استنبول متعلمة صنع الصواري واستفادت من هذا الفن لصنع الأعمدة. وإذا جمعت هذه العناصر بعضها إلى بعض تمكنت من صنع خيمة تليق بالملك.

سُرَّ الملك بما صنعت وسألها أن تتمنى عليه أي شيء. فاختارت أن تعيش في الصين حيث وقع هواها في قلب أمير وسيم تزوجها. وهناك عاشت بسعادة وأنجبت أولاداً برّوا بها حتى وافاها الأجل.

نستخلص في هذه الحكاية أن مواجهة الفرد المتكررة لمآس ظاهرية أمر لابد منه لتحقيق قدر أمجد، يخدم فيه كل فن أو عبرة نتعلمها على طول الطريق هذه الغاية النهائية. إن قدر فاطمة هو أن "تفطم" نفسها بالتدريج عن الاتكال على غيرها وترسم بنفسها درب تفردنها الخاص. إن انتهاء رحلة فاطمة المرصودة بالمعاثر بزواج ملكي علامة على أننا نتعامل في هذه المادة الميثولوجية مع رموز نموذجية بدئية، على حد اصطلاح يونغ. الزواج الملكي من الثيمات الميثولوجية والباطنية الخالدة التي ترمز إلى الإشراق أو التحقق الروحي الكامل. وهذه الحكاية، بمعناها العريض، تتكلم على المخطط التطوري المتشابك الذي تقوم عليه حياتنا الفردية والجمعية ونحن نمضي نحو زواجنا الملكي الذاتي، بما هو رمز إلى الجمع بين الأضداد المضمَر في تحقيق الذات أو الروح فينا. إن عثرات الحظ وسوء الطالع الذي ينزل بنا، منظوراً إليها في سياق أوسع، لا تبوح بمغزاها إلا عندما تُرى على المدى، الذي هو عينه سيرورة تفردننا.

إن وجهة النظر الفلسفية هذه لابد أن تستثير الكثير من التشكيك والسؤال مما يذكّر بما كاله ڤولتير من تهكم على التفكير الجبري الساذج في كانديد: "كل شيء على أحسن ما

يكون في أحسن العوالم الممكنة جميعاً". لابد أن كلاً منا تساءل عن "الحكمة" من موت طفل من الجوع، أو عن "الغاية" من تحول إنسان طيب إلى حياة الإجرام، أو عن "العبرة" من قصف أناس عزّل- الأمثلة بغير عدّ. إن مفهوم المخطط في حياة الفرد قد لا يشير، على ما يبدو، إلى مخطط روحي حصراً؛ إن حيوات الناس، على كونها بمعنى ما مناسبة لطبع الأشخاص الذين يختبرونها، كثيراً ما تنأى عن الإفصاح عن أي اتجاه تطوري بالمعنى الروحي للكلمة. إن الأحداث التي جرت في مستهل حياة هتلر، بما فيها فشله كفنان والعديد من الحوادث التي نجا فيها من الموت بشق النفس، يمكن أن تبدي حتمية ما في وقوعها؛ إلا أنها أبعد ما تكون عن استحقاق تسميتها بمخطط تطوري روحي.

غير أن العالم الباطني يتناول مسائل كهذه بالفهم من منظور نظرية العَوْد للتجسد أو التقمص. ففي حين أن البعد الروحي لقصدية الحياة قد لا يكون جلياً في سياق عمر واحد تتخذ البلايا والعثرات ومصاعب القدر ومنعرجاته، في سياق أعمار عديدة، مغزى مختلفاً بوصفها مراحل في رحلة التطور العظيمة. إن ذاتنا الحقيقية أو كياننا الفردي العميق تدرك الحوادث الأرضية إجمالاً إدراكاً يختلف بالكلية من حيث سعة الرؤية والحس الزمني عن أنيتنا الشخصية، وتتطور من حيث نموها الروحي على كرّ دهور من الزمن بالقياس إلى السبعين سنة التي نعيشها على الأرض[٢٣٥]. كمثال على ذلك، تروي الاختصاصية الذائعة الصيت في الموت والاحتضار إليزابث كوبلر- روس قصة "حديث" دار بينها وبين كائن غير متجسّد تصفه بأنه واحد من مرشديها. لقد قال لها "المرشد": "عندما أولد من جديد في جسم كائن بشري أريد أن أموت جوعاً كطفل". ولأنها لم تكن آنذاك ممّن يؤمنون بالأثر المطهّر للألم أجابته كوبلر- روس بصراحة قاسية: "أي بلاهة هي بلاهتك حتى تختار أن تولد لتموت جوعاً؟!" فأجابها مرشدها معقباً بمحبة فائقة: "إليزابث، إن من شأن هذا أن يعزّز فيّ الرحمة"[٢٣٦].

استحضار تعليم الحياة:

من أكثر مظاهر المبدأ الغائي إبهاماً إمكانية استحضاره إرادياً. فلنتذكر المسلّمة المتعارف عليها في الحياة الروحية: "عندما يكون التلميذ على أهبة الاستعداد يظهر المعلّم".

من هنا يمكن بتنمية الاستعداد للتلقي والشعور الدائم بـ "إجلال الحياة" (التعبير لألبرت شفايتسر) تسريع سيرورة التعلّم كما تبدو ليس من خلال معلّمين أحياء وحسب، ولكن من خلال أحداث وأحلام ورموز متنوعة. لقد عبرّ الكاتب اسحق دينسن في كتابه خارج أفريقيا عن شعور مماثل بهذه الكلمات:

> *يظن الكثير من الناس أن توقع إشارة أمر منافٍ للمنطق. ذلك لأن القدرة على القيام بذلك تتطلب حالة ذهنية خاصة، ولم يجد الكثير من الناس أنفسهم في مثل هذه الحالة. إذا طلبت إشارة، وأنت في هذا المزاج، لابد للجواب من أن يأتي؛ وهو يتبع بوصفه النتيجة الطبيعية للطلب*[٢٣٧].

إن عملية التماس إشارات وتعاليم روحية يمكن أن تتيسر بواسطة الرياضة الروحية، كالصلاة العميقة والتأمل والصوم الروحي، مما يضع المرء في حالة طنين قصوى مع الفطنة الخفية التي توجه حياتنا ("الموجّه الأعظم"، كما يسميها نعيمه). من الأمثلة الدرامية على هذه الفكرة "طلب الرؤيا" في الموروث الروحي الأمريكي الأصلي، حيث يزهد المشارك في الحياة الدنيوية وينتبذ بصفة مؤقتة مكاناً معزولاً في الطبيعة على أمل تلقي رؤيا خاصة أو تعليم حياتي. ومع أن الاعتقاد الشائع هو أن الكشف المطلوب يجب أن يتخذ شكل رؤيا من نوع ما، فإنه كثيراً ما يأتي على هيئة حدث طبيعي درامي أو حادث تزامني يتعلق بحيوان أو طير أو نبات أو حتى جماد- إذ إن كل شيء حيّ بحسب الموروث الروحي للهنود الحمر[٢٣٨]. ومع أن اقتطاع جزء من حياتنا اليومية الرتيبة طلباً للرؤيا، إذا جاز التعبير، مطلوب في مرحلة من حياتنا على الأقل، فإن المرء لا يحتاج بالضرورة إلى الخروج إلى العراء طلباً لها. إن تنمية روح التلقي من شأنها أن تثمر عن نتائج في كل البيئات إطلاقاً، أحياناً على هيئة رمزية غير متوقّعة ومباغتة. وحتى قاطن المدينة الحديثة يمكنه أن يشرع في طلب الرؤيا من خلال صيام معتدل وفترات منتظمة من التأمل اليومي وشحذ انتباهه لأحلامه وغيرها من الرموز التي تتراءى له. ففي أثناء فترة كهذه، كل مكالمة هاتفية، أو حلم مستعاد، أو لقاء مع غريب، أو دعوة- وحتى الإعلانات في الطرق!- يمكن أن تكون محمَّلة برسالة ذات سطوة تخص حياة المرء في حياته أو خيالاته الروحية.

نتائج:

سوف نأتي هنا على ذكر بعض التحديات التي ينطوي عليها التزامن لنظرتنا الاعتيادية إلى العالم، كما سوف نخلص إلى بعض النتائج التي نقدّر أنها هامة.

تجاوز الزمكان: بعض خبرات التزامن يتكشف عن معرفة تتحدى مفاهيمنا التقليدية عن الزمن والمكان. فلنقف عند مثال "لأم الجراح القديمة" ولنتفكر في أبعاده. لم يكن الرجل قد حلم في حياته قط بأبيه الغائب حتى طرأ عليه، قبل أن يخبر بمرض أبيه الأخير، حلمان قويان صوَّرا أباه له تصويراً طيباً، كما يقول. يمكننا، بالطبع، أن نقول بأن الأمر كله كان مجرد مصادفة، وأن من السهل تفسير الحلمين بكونه هو الآخر صار أباً (ذلك كان تفسيره هو لأول وهلة). غير أن تفردن الرجل تطلَّب أن تنحل عقدة الغضب والسخط والمرارة على أبيه. يبدو وكأن بمقدور الذات أن تتحصَّل على معلومات تتجاوز حدود الزمكان المعتادة، والاتصال بـ "معرفة مطلقة"، على حد تعبير يونغ، على علم بموت أبيه الوشيك؛ وبأن تفتُّح الابن يتطلب قيام المصالحة في نفسه مع أبيه السكير[٢٣٩].

السببية: من أعظم تحديات التزامن للفكر الخطي طبيعته اللاسببية. فبما أننا مكبَّلون بسببية الفيزياء النيوتنية أو الاتباعية، يكاد الاعتقاد بأن الأحداث والوقائع الداخلية والخارجية قد ترتبط لاسببياً يكون من ضروب المستحيل. فلو أن احتضار الأب، على سبيل المثال، لم يتسبب في حلمي الابن، إذ ذاك نخطئ في الاعتقاد بأنهما كانا من قبيل المصادفة. أو حتى إذا قبلنا بواقعية ارتباط تزامني بين الأحداث الداخلية والخارجية، فإننا، بسبب من عبوديتنا اللاواعية للسببية، نرتكس تلقائياً إلى تعليل سببي، إما العفاريت أو أي بديل غير مادي آخر.

الوحدة بين النفس والمادة: هناك عائق أكبر من التزامنا المفرط بالسببية هو اعتقادنا المتأصّل بالشرخ بين العقل والمادة. إننا نعتقد عادة بأن العالم الداخلي للشعور والخيال والوجد والتوق مختلف اختلافاً جوهرياً عن العالم المادي اللاشخصي الذي تنتظمه قوانين آلتية، غير أن الارتباطات ذات المغزى بين العالمين الذاتي والموضوعي في خبرة التزامن تنطوي على وحدة بين النفس والمادة. يصعب القبول بهذا بما أن غالبيتنا الساحقة، من حيث

يعون أو لا يعون. ثنويون ديكارتيون يعتقدون بأن العقل مبدأ ذهني قائم بذاته ويحكم ذاته بذاته يطلّ على عالم مادي مختلف عنه جذرياً. تضرب هذه النظرة بجذورها في استلاب الذات واعتزالها عن العالم المادي الأوسع، استلاب عن الطبيعة بتنا نحس به في زماننا إحساساً شديداً. وعلاوة على ذلك، تجعل مثل هذه النظرية فهم الارتباط المعنوي اللاسببي بين العقل والعالم المادي، وانطواء التزامن على وحدة النفس والمادة، أمرين متعذّرين. ومع أن قصور الثنوية الديكارتية بات في الآونة الأخيرة هدفاً لنقد علمي وفلسفي متماسك، سيبقى فهم التزامن مستعصياً علينا ما دام وعينا أسيراً لهذه الثنوية الفاتنة.

إن طبيعة التزامن المتجاوزة للزمكان إلى جانب لاسببيته والوحدة التي يتبطن عليها بين العقل والمادة، تتحدى جزئياً نظرتنا إلى العالم لأنها، على ما يبدو، تزعزع أفكار "حسّنا المشترك" وتصوراته المتأثرة إلى حد بعيد بفيزياء ديكارت ونيوتن الاتباعية. غير أن المفاهيم الحديثة عن الزمكان النسبوي (الخاص بنظرية النسبية لأينشتاين) والتواصل العميق للعالم الكوانتي اللاسببي، كما يبين مؤلفا كتاب التزامن: العلم والأسطورة والألعبان بشيء من الإسهاب، تجعل من استيعاب- واستيعاء- هذه التحديات أمراً ميسوراً. لا نقصد بذلك أن الفيزياء الجديدة تبرهن على صحة التزامن بأي صورة من الصور، لكنها تتيح إطاراً مرجعياً أنسب بكثير لفهمه. لن نستعرض في هذه الدراسة هذا الجانب من المسألة لأن المؤلفان قد أوفياه حقه، بل سوف نتناول بالحري ما يبدو لنا أنه أكبر تحديات التزامن لفكرنا المنحصر في الدنيويات.

إذا كنا ممن يقبلون بإمكانية تفتح الإنسان في سيرورة للتفردن عن عمق هو عمق الحياة والوجود فإن المعنى المنطوي في الخبرات التزامنية يتصل اتصالاً وثيقاً بتفردننا. ولكن هل لنا أن نكون أكثر إفصاحاً ودقة عن نوع المعنى المبطون في هذه الخبرات التي لا تنسى؟ من الأمثلة التي أوردنا يتبين لنا أن أكثر خبرات التزامن درامية في حياتنا تنبثق من جراحنا، من هشاشتنا الروحية مدى عمرنا وضعفنا البشري، لكي تشدد الإنسان الباطن فينا وتسير به نحو تحقُّقه التام. إن تدبر عبر الخبرات التزامنية يبين لنا أن الرضوض والجراح هي الرحم الذي تنمو فيه أعمق تبصراتنا النفسانية والروحية. إن أعمق التحولات في

حياتنا تنجم عن هذه الكلوم النابضة التي لا تلتئم. ولا عجب في ذلك، بما أن الأوقات التي تكون فيها أنانا على أشدها، الأوقات التي نكون فيها قادرين "ناجحين" ليست قطعاً هي الأوقات التي يمكن فيها لـ "معرفة المطلقة" أن تخترق حياتنا. بالعكس إن اختبارنا لوضاعتنا وعارنا وعجزنا وهشاشتنا وضعفنا البشري- بلايانا غير القابلة للشفاء- هو الذي يكشف لنا الباب إلى نفسنا العليا وكنوزها التي لا تنضب. من هنا نفهم قول القديس بولس: "إذا ما كنت ضعيفاً كنت قوياً". (٢ قورنتس ١٢ : ١٠).

خاتمة:

إن المبدأ التطوري الذي يدفعنا إلى التفتح الروحي لا يستقي من خواص اللحظة الراهنة وحسب، بل ومن تأثيرات الماضي والمستقبل. فإذا شبهنا دراماً حياتنا بنوع من السيناريو فإن سيرتنا قصة تتواشج فيها عوامل "كرمية" (نسبة إلى كرما) تعود إلى وقت سابق مع المؤثرات القصدية للممكنات المستقبلية. إن مثلها كمثل البلوطة التي هي في آن معاً نتاج مؤثرات ماضية (قيود وراثية، بيئية، كيميائية، إلخ) ومؤثرات مستقبلية أو ممكنات بيولوجية مشفَّرة، تمثل حياتنا وظروفنا تشابك مؤثرات ماضية ومستقبلية معاً، تُشاهَد في الرموز البارزة من خبرات الحياة اليومية. وهذه تتفاعل في سيرورة ديالكتيكية لتعيد حياكة الموروث من الكرما الماضي في إمكانيات الضرورات المستقبلية، وتدنينا بذلك أكثر فأكثر من إشراقة تحقيق الذات.

مراجع الكتاب

الاستهلال:

1. Broad, L. (1958) *Winston Churchill*. New York: Hawthorn.
2. Toland, J. (1976) *Adolf Hitler*. New York: Doubleday, 60.
3. Jung, C. G. (1973) *Synchronicity: An acausal connecting principle*. CW, vol. 8. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press.
4. Ibid., 22.
5. Ibid.

المدخل:

6. Precope, J., trans. (1952) *Hippocrates on diet and hygiene*. London, 174.
7. Thompson, W. I. (1981) *The time falling bodies take to light*. New York: St. Martin's Press.
8. Barbour, I. G. (1974) *Myths, models, and paradigms*. New York: Harper & Row.
9. Whitehead, A. N. (1967) *Science and the modern world*. New York: Free Press, 24.
10. Novalis. (1798) *Pollen and Fragments*. Cited in R. Bly (1980) *News of the universe*. San Francisco: Sierra Club Books, 48.
11. Haywood, J. W. (1984) *Perceiving ordinary magic*. Boulder and London: Shambhala, 59.
12. Comfort, A. (1984) *Reality and empathy*. Albany, N.Y.: State Univ. of New York Press.
13. Barnes, E. W. (1933) *Scientific theory and religion*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 583.
14. Descartes, R. (1951) *Meditations on first philosophy*, trans. L. J. Lafleur. New York: Bobbs-Merrill. Original work published in 1641.

15. Bohm, D. (1980) *Wholeness and the implicate order*. London: Routledge & Kegan Paul.
16. Comfort, *Reality and empathy*.
17. Ibid., 25.
18. Jantsch, E. (1980) *The self-organizing universe*. New York: Pergamon.
19. Haywood, *Perceiving ordinary magic*, 174.
20. Hardy, A., Harvie, R., and Koestler, A. (1973) *The challenge of chance*. New York: Random House, 194–95.
21. Gamow, G. (1966) *Thirty years that shook physics*. Garden City: Anchor, 64.
22. Thompson, *The time falling bodies take to light*.
23. Campbell, J. (1986) *The inner reaches of outer space: Metaphor as myth and religion*. New York: Alfred van der Marck, 17.
24. Ibid., 18.
25. Smuts, J. (1926) *Holism and evolution*. New York: Macmillan.
26. Watson, L. (1980) *Lifetide: The biology of consciousness*. New York: Simon & Schuster.
27. Bohm, D. (1982) Nature as creativity: A conversation with David Bohm. *ReVision* 5. (February): 35–40, 39.

القسم الأول: الفصل الأول

28. Kammerer, P. (1919) *Das gesetz der serie*. Stuttgart and Berlin: Versags-Anstalt.
29. Koestler, A. (1972) *The case of the midwife toad*. New York: Random House. 136.
30. Kammerer, *Das gesetz der serie*.
31. Koestler, A. (1972) *The roots of coincidence*. New York: Random House. 5⁻
32. Koestler, A. *The case of the midwife toad*, 139–140.
33. Briggs, J. P., and Peat, F. D. (1989) *Turbulent mirror: An illustrated guide to chaos theory and the science of wholeness*. New York: Harper & Row.
34. Shallis, M. (1983) *On time*. New York: Schocken Books.
35. Koestler, *The case of the midwife toad*.

القسم الأول: الفصل الثاني

36. Comfort, *Reality and empathy*.
37. Bohm, *Wholeness and the implicate order*, 189.
38. d'Espagnat, B. (1979) Quantum theory and reality. *Scientific American* (November): 158–81.
39. Ibid.
40. Herbert, N. (1985) *Quantum reality*. New York: Anchor/Doubleday.
41. Bohm, *Wholeness and the implicate order*.
42. Comfort, *Reality and empathy*.
43. Bohm, *Wholeness and the implicate order*.
44. Shabistari, M. (1974) *The secret garden*. Trans. Johnson Pasha. New York: E. P. Dutton.
45. Hardy, Harvie, and Koestler, *The challenge of chance*.

46. Ibid., 173.
47. Sheldrake, R. (1981) A *new science of life*. London: Blond & Briggs.
48. Sheldrake, R. (1987) Part I: Mind, memory and archetypes—Morphic resonance and the collective unconscious. *Psychological Perspectives* 18 (January): 9–25, 12.
49. Sheldrake, *A new science of life*.
50. Sheldrake, R. (1988) *The Presence of the past*. New York: Random House.
51. Ibid.
52. Ibid.
53. Ibid.
54. Sheldrake, R. and Bohm, D. (1982) Morphogenetic fields and the implicate order: A conversation. *ReVision* 5 (February): 41–48.
55. Laszlo, E. (1987) The psi-field hypothesis. *IS Journal* 4: 13–28.
56. Bohm, D., and Peat, F. D. (1987) *Science, order, and creativity*. New York: Bantam.
57. McWaters, B. (1981) *Conscious evolution: Personal and planetary transformation*. San Francisco: Institute for the Study of Conscious Evolution, 64.
58. Jung, *Synchronicity*.
59. Grof, S. (1987) *The adventure of self-discovery*. Albany, N.Y.: State Univ. of New York Press, 152.
60. Von Franz, M-L. (1980) *Projection and recollection in Jungian psychology*. Lasalle, Ill.: Open Court.
61. Padfield, S. (1981) Archetypes, synchronicity, and manifestation. *Psychoenergetics* 4 (January): 77–81.
62. Padfield, S. (1980) Mind-matter interaction in the psychokinetic experience In D. D. Josephson and V. S. Ramachandran, eds., *Consciousness and the physical world*. New York: Pergamon Press, 167.
63. Padfield, Archetypes, synchronicity, and manifestation, 80.
64. Hardy, Harvie, and Koestler, *The challenge of chance*.
65. Koestler, *The roots of coincidence*.
66. Padfield, Mind-matter interaction in the psychokinetic experience, 169.
67. Bailey, A. (1972) *The yoga sutras of Patanjali*. Lucis, 394.
68. Padfield, Archetypes, synchronicity, and manifestation, 80.
69. Stapledon, O. (1972) *Starmaker*. Baltimore: Penguin, 79. Original work published 1937.
70. Chester, A. N. (1981) A physical theory of psi based on similarity. *Psychoenergetics* 4 (February): 89–111.
71. Teilhard de Chardin, P. (1959) *The phenomenon of man*. New York: Harper & Row.
72. Ibid., 65.
73. Ibid., 65.
74. Ibid., 60.
75. Progoff, I. (1973) *Jung, synchronicity, and human destiny: Acausal dimensions of human experience*. New York: Dell.
76. Jantsch, *The self-organizing universe*.
77. Koestler, A. (1978) *Janus: A summing up*. New York: Random House.
78. Ibid.

79. Ibid., 270.
80. Loye, D. (1983) *The sphinx and the rainbow*. Boulder: Shambhala.
81. Targ, R., and Harary, K. (1984) *The mind race*. New York: Villard Books.
82. Goldberg, P. (1983) *The intuitive edge*. Los Angeles: J. P. Tarcher.
83. Chu Hsi. (1922) *The philosophy of human nature by Chu Hsi*. Trans. J. Percy Bruce. London: Probstrain.

القسم الأول: الفصل الثالث

84. Dubois, R. L. (1960) *Pasture and modern science*. London: Heinemann.
85. Jackson, J. H. (1864) Some clinical remarks on cases of defects of Expression (by words, writing, signs, etc.) in diseases of the nervous system. *Lancet*, 2: 604.
86. Bruner, J. (1962) *On knowing: Essays for the left hand*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 2.
87. Loye, *The sphinx and the rainbow*.
88. Honegger, B. (1979) *Spontaneous waking-state psi as interhemispheric verbal communication*. San Francisco: Washington Research Center.
89. Jaynes, J. (1976) *The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind*. Boston: Houghton Mifflin.
90. Penfield, W., and Perot, P. (1963) The brain's record of auditory and visual experience: A final summary and discussion. *Brain* 86: 595–702.
91. Honegger, *Spontaneous waking-state psi as interhemispheric verbal communication*.
92. Ibid., A12.
93. Jung, C. G. (1962) Commentary on the secret of the golden flower, in Wilhelm, R., *The secret of the golden flower*. Trans. C. F. Baynes. New York: Harcourt, Brace & World.
94. Russell, P. (1983) *The global brain*. Los Angeles: J. P. Tarcher, 214.
95. Ibid., 214.
96. Orme-Johnson, D. W. (1977) Higher states of consciousness: EEG coherence, creativity and experiences of the siddhis. *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology* 4: 581.
97. Pribram, K. (1984) The holographic hypothesis of brain function: A meeting of minds, in S. Grof, *Ancient wisdom and modern science*. Albany, N.Y.: State Univ. of New York Press.
98. Abu-Mostafa, Y., and Psaltis, D. (1987) Optical neural computers. *Scientific American* 256 (March): 88–95.
99. Loye, *The sphinx and the rainbow*.

القسم الثاني: الفصل الرابع

100. Jung, *Synchronicity*, 34.
101. Jung, *Synchronicity*, 22.
102. Jung, *Synchronicity*, 10.
103. Schopenhauer, A. (1851) *Sämtliche Werke*, vol. 8.

104. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, 225.
105. Shabistri, *The secret garden*.
106. Jung, *Synchronicity*.
107. Thompson, *The time falling bodies take to light*.
108. Campbell, J. (1959) *The masks of god: vol. 1, primitive mythology*. New York: Viking, 263.
109. Meade, M. (1988) "I'll answer in three days": An interview with Michael Meade. *Inroads: A Journal of the Male Soul* 1 (January): 4-13, 7.
110. Progoff, I. (1973) Jung, synchronicity, and human destiny. New York: Dell, 83.
111. Homer. (1950) *The Iliad*, trans., E. V. Rieu. Baltimore: Penguin, 446–47
112. Vaughan, A. (1979) *Incredible coincidence*. New York: J. B. Lippincott.

القسم الثاني: الفصل الخامس

113. Otto, W. F. (1954) *The homeric gods*. Trans., M. Hadas. New York: Pantheon.
114. von Franz, *Projection and recollection in Jungian psychology*.
115. Ibid., 61.
116. Kuhn. T. H. (1962) *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
117. Kerenyi, K. (1976) *Hermes guide of souls: The mythologem of the masculine source of life*. Dallas: Spring, 104.
118. Ibid., 13.
119. Ibid., 84.
120. Rama, Swami S. S., Ballentine, R., and Ajaya, Swami. (1976) *Yoga and psychotherapy: The evolution of consciousness*. Honesdale, Pa.: Himalayan Press.
121. Wilber, K. (1983) *Eye to eye: The quest for the new paradigm*. New York: Doubleday, 122.
122. Stein, M. (1983) *In midlife: A Jungian perspective*. Dallas: Spring.
123. Jung, *Synchronicity*.
124. Teit, A., Farrand, L., Gould, M. K., and Spinden, H. J. (1917) *Folk-tales of Salishan and Sahaptin tribes*. F. Boas, ed.; Lancaster, Pa.: G. E. Stechert.
125. Graves, R. (1955) *The Greek myths*. Baltimore: Penguin, 63.
126. Burkert, W. (1985) *Greek religion*, trans. John Raffan. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
127. Otto, *The homeric gods*, 123.
128. Hillman, J. (1979) *The dream and the underworld*. New York: Harper & Row.
129. Kerenyi, *Hermes guide of souls*.
130. Campbell, *The masks of god*.
131. Kerenyi, *Hermes guide of souls*, 51.
132. Burkert, *Greek religion*, 158.
133. Campbell, *The masks of god*, 416.
134. Kerenyi, *Hermes guide of souls*.
135. Pelton, R. (1980) *The trickster in West Africa: A study in mythic irony and sacred delight*. Berkeley: Univ. of California Press.

136. **Campbell, *The inner reaches of outer space*, 55.**
137. Globus, G. (1986) Three holonomic approaches to the brain. In David Bohm: *Physics and beyond*, B. Hiley and D. Peat, eds. London: Routledge & Kegan Paul.
138. Otto, *The homeric gods*, 121.
139. Jung, C. G. (1967) *Alchemical studies*. CW, vol. 13. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 235.
140. Brown, N. O. (1969) *Hermes the thief*. New York: Vintage Books.
141. Von Franz, M-L. (1979) *Alchemical active imagination*. Dallas: Spring, 94.
142. Pelton, *The trickster in West Africa*, 49.
143. Ibid., 141.
144. Aurobindo, S. (1974) *Savitri*. Pondicherry, India: Sri Aurobindo Ashram Press, 20.
145. Pelton, *The trickster in West Africa*, 60.

القسم الثاني: الفصل السادس

146. Otto, *The homeric gods*, 117.
147. Pelton, *The trickster in West Africa*.
148. Whitmont, E. C. (1969) *The symbolic quest: Basic concepts of analytical psychology*. New York: Harper & Row.
149. Jung, C. G. (1959) *Four archetypes: Mother, rebirth, spirit, trickster*. Bollingen Series, vol. 9, pt: I. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 147.
150. Peat, D. (1987) *Synchronicity: The bridge between matter and mind*. New York: Bantam, 18.
151. Brown, *Hermes the thief*.
152. Kerenyi, *Hermes guide of souls*, 84.
153. Zimmer, H. (1971) *The king and the corpse*. Bollingen Series XI. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press.
154. Hoffman, D. (1961) *Form and fable in American fiction*. London: Oxford University Press.
155. Twain, M. (1884/1977) *The adventures of Huckleberry Finn*. Sculley Bradley et al., eds New York: Norton, 72.
156. Otto, *The homeric gods*.
157. Jung, C. G. (1959) Aion. CW, vol. 9, pt. II. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press.
158. Jung, *Synchronicity*, 23.
159. Erdoes, R., and Fire, J. (1971) *Lame Deer: Seeker of visions*. New York: Simon & Schuster.
160. Ibid., 225.
161. Stein, *In midlife*.
162. Pelton, *The trickster in West Africa*, 60.
163. Johnson, R. (1986) *Inner work*. San Francisco: Harper & Row, 59.
164. Progoff, I. (1980) *The practice of process meditation*. New York: Dialogue House.
165. Ibid.

166. Campbell, J., and Moyers, B. (1988) *The power of myth*. New York: Parabala Magazine, Mystic Fire Video.
167. Vissell, B., and Vissell, J. (1984) *The shared heart*. Aptos, Calif.: Ramira
168. Progoff, *Jung, synchronicity, and human destiny*.
169. Hardy, Harvie, & Kosetler, *The challenge of chance*.
170. Cox, W. E. (1956) *Precognition: An analysis II*. ASPR 50: 99–109.
171. Weaver, W. (1963) *Lady luck: The theory of probability*. New York: Anchor.
172. Jung, C. G. (1965) *Mysterium coniunctionis*. CW, vol. 14, pt. II. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 535.
173. Serrano, M. (1968) *Jung and Hess: A record of two friendships*. New York: Schocken, 86.
174. Von Franz, *Alchemical active imagination*.
175. Berman, M. (1981) *The reenchantment of the world*. Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press.
176. Von Franz, *Alchemical active imagination*, 83.
177. Rama, Swami S.S. (1987) Developing strength and willpower. *Dawn* 6 (March): 6–14.
178. The Mother. (1972) *Questions and answers: 1950–1951*. Pondicherry, India; Sri Aurobindo Ashram Press, 233.
179. Tirtha, Swami R. (1978) *The practical Vedanta*. Honesdale, Pa.: Himalayan Press, 36–37.
180. Ibid., 6–7.
181. Whitmont, E. C. (1982) *The return of the goddess*. New York: Crossland, 231.
182. Ibid., 231.
183. Lilly, J., and Lilly, A. (1976) *The dyadic cyclone*. New York: Simon & Schuster, 27.
184. Whitmont, *The return of the goddess*.
185. Lilly and Lilly, *The dyadic cyclone*, 25–26.
186. Spangler, D. (1975) *The laws of manifestation*. Marina Del Ray, Calif.: DeVross, 55.
187. Leggett, T. (1960) *A first Zen reader*. Rutland, Vermont: Tuttle, 178.
188. Von Franz, M-L. (1980) *Alchemy: an introduction to the symbolism and the psychology*. Toronto: Inner City, 236.
189. Jung, Commentary on the secret of the golden flower, 124.
190. Von Franz, *Alchemy*, 237.
191. Otto, *The homeric gods*, 115.
192. Kerenyi, *Hermes guide of souls*, 91.
193. Lucian. (2nd century A.D.) *Dialogues of the gods*.
194. (1963) *New Testament Apocrypha II*. (English Translation) London, 88.

APPENDIX I

195. See, for example, Wilber, K. (1981) *Up from Eden*. Garden City, New York: Doubleday.
196. Harner, M. (1980) *The way of the shaman*. New York: Harper & Row, 89.

197. Seligman, K. (1948) *Magic, supernaturalism and religion*. New York: Random House.
198. Chou, H. (1979) Chinese oracle bones. *Scientific American* 240 (April): 134–44, 148–49.
199. Loewe, M., and Blaker, C. (1981) *Oracles and divination*. Boulder, Colorado: Shambhala, 152.
200. Ibid., 152–53.
201. Loewe and Blaker, *Oracles and divination*, 7.
202. Wilhelm, R. (1950) *The I Ching or book of changes*. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press.
203. Jung, C. G. Commentary on "The Secret of the Golden Flower," 141.
204. Jung, C. G. (1945) Personal letter to Dr. Liliane Fry-Rohn written on February 27. Cited in A. Jaffé, *C. G. Jung: Word and symbol*. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 45.

II الملحق II

205. Shallis, *On time*.
206. Hardy, Harvie, and Koestler, *The challenge of chance*.
207. Russell, B. (1961) *Human knowledge*. London: Allen & Unwin.
208. Fine, T. R. (1973) *Theories of probability: An examination of foundations*. New York: Academic Press.

الملحق IV

209 - Victor Mansfield, *Synchronicity, Science, and Soulmaking*, Open Court Publishing, Peru, Ill.; 1995.

٢١٠ - أنظر د. سعاد الحكيم، *المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة*، دندرة، بيروت، 1981، مادة «الدرّة البيضاء»، ص ٤٥٩، الهامش. جدير بالذكر أن «الدرة البيضاء» على حد اصطلاح مدرسة ابن عربي هي «العقل الأول»؛ والمقصود بها في هذين البيتين شعاع العقل الإلهي الحاضر في الكائن البشري المرموز إليه بالصدفة.

211 - C. G. Jung, *Synchronicity: an Acausal Connecting Principle*, Princeton University Press, 1973, p. 25.

212 - C. G. Jung, *The Structure and Dynamics of the Psyche*, Collected Works, vol. 8, Princeton University Press, 1978, p. 482.

٢١٣ - أنظر: كارل يونغ، *الإنسان يبحث عن نفسه*، بترجمة سامي علام وديمتري أفييرنوس، دار الغربال، دمشق، ١٩٩٣، «صعيد الموضوع وصعيد الذات»، ص ١٨٦ - ٩٢.

214 - *The Structure and Dynamics of the Psyche*, p. 253.

215 - Victor Mansfield, "The Challenge of Synchronicity", *the Quest*, Summer 1996, p. 29.

216 - C. G. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, Collected Works, vol. 14, Princeton University Press, p. 546.

217 - Sir Edwin Arnold, *The Light of Asia*, Jaico Publishing House, Bombay & Culcutta, p. 93.

٢١٨ - مع أن صورة البلوطة كسنديانة بالإمكان صورة مفيدة في وصف مبدأ الغائية يجب ألا تؤخذ على محمل الحرف. إننا نتكلم على البلوطة بوصفها «مشدودة إلى الأمام» نحو تحقيق كمونها كسنديانة، وكأن هذا المستقبل موجود من الآن ويُعمِل تأثيره إلى الخلف من خلال الزمن. غير أن بالوسع، كما يبين روبرت شيلدريك، إتلاف بلوطة معينة، والحيلولة بذلك بينها وبين بلوغ هدفها الغائي، مما يدحض حجة أن «قدر» البلوطة كسنديانة يوجد بمعنى ميتافيزيائي ما. هكذا فإن أي مصير ينتظر البلوطة يبدو وكأنه جملة من الإمكانيات الوراثية التي قد تبلغ الإثمار وقد لا تبلغه.

٢١٩ - ميخائيل نعيمه، *النور والديجور*، مؤسسة نوفل، بيروت، ١٩٨٨، ص ١٥٤ - ٥.

220 - Cited by Glenn Mullin, "Personal Glimpses", *the Quest*, Winter 1993, p. 96.

221 - Heinrich Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, Princeton University Press, 1962, p. 159.

222 - Ray Grasse, *The Waking Dream: Unlocking the Symbolic Language of our Lives*, Theosophical Publ. House, Wheaton, Ill.; 1996.

٢٢٣ - *النور والديجور*، ص ١٤٦ - ٩.

224 - Medicine Grizzlybear Lake, *Native Healer*, Wheaton, Ill.; TPH, 1991, p. 27.

٢٢٥ - *النور والديجور*، ص ١٥٣ - ٤.

٢٢٦ - ميخائيل نعيمه، *سبعون... حكاية عمر: المرحلة الثانية*، مؤسسة نوفل، بيروت، ١٩٨٣، ٣٢٨ - ٩. جدير بالذكر أن هذه الفتاة نفسها، قبل أن تعرف شيئاً عن تصميم ميخائيل نعيمه على العودة إلى الوطن، رأته في الحلم وفي يده معول يشق به الأرض. وعندما سألته عما يفعل أجابها من غير أن يلتفت إليها، ومن غير أن يتوقف عن عمله: «إني أشق طريقاً لي في هذا الجبل». وقد فهمتْ من هذا الجواب أن الطريق الذي يشقّه هو له وحده، وأنها لن تسلكه معه، وأنه بعد اليوم لن يصرفه عن شقّ طريقه حتى النهاية أي صارف (المصدر نفسه، ص ٣٢٨).

٢٢٧ - عبد الرزاق الكاشاني، *اصطلاحات الصوفية*، بتحقيق وتقديم وتعليق د. عبد الخالق محمود، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤، ص ١١١ - ٢.

٢٢٨ - *اعترافات القديس أغوسطينوس*، بترجمة الخوري يوحنا الحلو، التراث الروحي 1،

المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص ٢٠٣.

229 - Cited by James Hillman in *Re-Visioning Psychology*, Harper & Row, New York, 1975, pp. 195 - 6.

230 - Arthur Schopenhauer, quoted by Joseph Campbell in The *Power of Myth* with Bill Moyers, Betty Sue Flowers, ed., Doubleday, New York, 1988, p. 229.

231 - Joseph Campbell, *The Power of Myth*, p. 229.

232 - Edward Whitmont, "The Destiny Concept in Psychotherapy", *Spring*, James Hillman, ed., Analytical Psychology Club of New York, 1969, pp. 73 - 92.

233 - Helen Keller, *My Religion*, Swedenborg Foundation, New York, 1927.

234 - Idries Shah, *Tales of the Dervishes*, E. P. Dutton & Co., New York, 1969, pp. 72 - 74.

٢٣٥ - راجع بهذا الصدد كتيِّبنا *مقالة في التقمص*، سلسلة الحكمة ٢، دمشق ١٩٩٨.

336 - Elisabeth Kubler-Ross, interviewed by William Elliott, *Tying Rocks to Clouds*, Theosophical Publ. House, Wheaton, Ill., 1995, p. 39.

237 - Quoted by Ray Grasse in *The Waking Dream*, Chap. 7.

238 - *Black Elk Speaks*, Being the Life Story of a Holy Man of the Oglala Sioux as told dy John G. Neihardt, University of Nebraska Press, Lincoln and London, 1992, pp. 177 - 87.

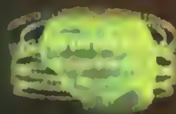
٢٣٩ - نعترف هنا بأن هذا المثال غير كاف للبرهنة على أن الخبرات التزامنية غالباً ما تتجاوز حدود الزمكان، لكنه والأمثلة الأخرى التي أوردنا، يشير على الأقل إلى «مطاطية» مفهوم الزمكان وعدم انطباقه على تصوراتنا «الخطية» عنه.

المحتويات

مقدمة الترجمة العربية	٥
استهلال	٩
تصدير الطبعة الثانية	١٣
مدخل: العلم، والأسطورة، والطبيعة	٢١
أسطوريات علمية	٢٤
الفيزياء الجديدة	٣٠
الإبداع	٣٢
روح الحضارة	٣٥
القسم الأول: التزامن والعلم	٤١
١- تذاكر الباص: العلم يكشف التزامن	٤٥
تذكرة الباص	٤٥
٢- التزامن في منزل الفيزياء	٥٣
السيرورة المتواصلة	٥٤
التزامن في العالم المجهري	٥٥
النظام الهولوغرافي	٥٩
النموذج الذي يتكرّر	٦٣
مستويات ضمن مستويات	٨٣
أنظمة ذاتية التنظيم	٨٧
الفحص عن الحركة الكلّية	٩٠

٣- التجاوب الصامت: العقل والدماغ ٩٣
جذوع اليسار واليمين ٩٣
ضريح الآلهة ٩٦
التجاوب الصامت ١٠٣
القسم الثاني: التزامن والأسطورة ١٠٩
٤- خنفساء ذهبية: كارل يونغ والتزامن ١١٣
يونغ والتزامن ١١٣
جذور التزامن النفسانية ١١٧
٥- هرمس الأُلعبان ١٢٩
قاطِن الحدود ١٣٢
هرمس والخيال ١٣٦
الأُلعبان في السوق ١٤٢
زلاّت اللسان ١٤٤
الأُلعبان في أفريقيا ١٤٧
الأُلعبان في العالم الحديث ١٤٩
٦- معنى التزامن ١٥٣
لَعِبُ الظلّ ١٥٥
اللعب الرمزي ١٦٦
التّفردن والذّات ١٧٠
حين يلعب الأُلعبان ١٨٣
الأُلعبان الإلهي ١٩٢
الملاحق ١٩٧
- الملحق I: النُّذر والعِرافة ١٩٩
النُّذر والشامانيّة ٢٠٠

العرافة قديماً وحديثاً ٢٠١
العرافة اليومية ٢٠٤
العرافة الفاعلة ٢٠٥
- الملحق II : التزامن والاحتمال ٢٠٧
- الملحق III : فرضية المجال PSI بقلم : إرفن لاشلو ٢١٣
- الملحق IV : الحياة معلّمة : عِبَر التزامن في الحياة اليومية : بقلم : ديمتري أفييرينوس ٢٢١
عن الأثمان والدُّرر ٢٢١
لأم الجراح القديمة ٢٣٢
مراجع الكتاب ٢٥٩



التزامن - العلم والأسطورة والألعاب

كتاب في سطور

كما أبدع إمام علم النفس التحليلي «كارل يونغ» في إطلاق مصطلح التزامن على المصادفات. أبدع المترجم ثائر ديب في اختياره لهذا الكتاب. حيث يقدم للقارئ العربي كتاباً تفتقر له الساحة الثقافية في الوطن العربي.

وقد أفلح المؤلفان «آلان كومبس» أستاذ علم النفس في جامعة كارولينا الشمالية، و«مارك هولند» أستاذ الأدب الإنكليزي في جامعة ولاية تينيسي الشرقية، والمتعمق في علم النفس «اليونغي». في مناقشة أخاذة لمبدأ التزامن. كما تجلى في الأساطير القديمة والحديثة خاصة حكاية هرمس الألعبان الاغريقية.

التزامن: هو اقتران حصول حالة نفسية معينة في آن واحد مع حدث أو عدة أحداث خارجية تعطي مؤشراً ذا مغزى للحالة الذاتية اللحظية. دون أن يكون هناك أي ترابط سببي بين الحالتين...

ولكن لابد من وجود حدث خارجي أو موضوعي يتلازم تلازماً فعالاً مع الحالة الداخلية ويعطي مؤشر التزامن...

لم ينسَ «يونغ» أن يعرّف «التوافق» بأنه مجرد وقوع أمرين متشابهين في وقت واحد.

لم يقتصر الكتاب على دراسة أبحاث «يونغ» و«باولي» بل تناول أيضاً أبحاث علماء مبدعين أمثال «بول»، «كاميرير»، «فرنر» وغيرهم...

لاغناء التنوع الثقافي كشرط لابد منه للتطور، ويسهم في فتح آفاق جديدة للنموذج الخفي الذي يربط بين الطبيعة والنفس البشرية. فيغني الحياة الداخلية لإنساننا المعاصر الذي أخذ بالتخلي عن الموروث القديم.

الناشر

دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع

سورية – دمشق هـاتـف: 6618303
تلفاكس: 6660915 ص. ب: 34312